Philosophische Schriften. 2.

Kritik der Kantischen Philosophie

von

Kuno Fischer.

Zweite Auflage.

Heidelberg.
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.
1892.

Philosophische Schriften

von

Kuno Fischer.

2.

Kritik

der

Kantischen Philosophie

von

Kuno Fischer.

Zweite Auflage.

Heidelberg.
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.

Vorwort.

Mein Werk über die Geschichte der neueren Philosophie enthält im dritten und vierten Bande (3. Aufl. 1882) die Darstellung der Lehre Kants. Den fünften Band in seiner neuen Auflage (1884) eröffnet die Kritik der kantischen Philosophie, die gleichzeitig als Separatschrift erschien, und die ich als solche, nachdem sie einige Zeit im Buchhandel gefehlt hat und vermißt worden ist, hiermit wiederherausgebe.

Der Herr Verleger hat sich bewogen gefunden, aus meinen Werken eine Auswahl zu treffen, die unter dem Namen „Philosophische Schriften" in zwangloser Folge an einander gereiht und vermehrt werden sollen. Zur Eröffnung der Reihe hat derselbe die „Einleitung in die Geschichte der neueren Philosophie", gewählt. Das nächste Glied bildet nun die „Kritik der kantischen Philosophie". Alle polemischen Erörterungen, die mir damals abgenöthigt wurden, habe ich mit Vergnügen weggelassen, da ihre Gegenstände, persönlich wie sachlich, der gegenwärtigen Untersuchung bereits gleichgültig und fremd geworden sind.

Heidelberg, im Februar 1892.

K. F.

Inhalt.

Viertes Capitel.

Fünftes Capitel.

Erstes Capitel.

Die kantische Philosophie als Erkenntnißlehre.

I. Der transscendentale Idealismus.

1. Die Entstehung der Erscheinungen.

Um die kantische Philosophie zu beurtheilen, müssen wir uns vor allem die Grundzüge ihres Systems in übersichtlicher Kürze vergegenwärtigen und jede schiefe oder falsche Auffassung, welche die Vorstellung derselben verdirbt, durch die sachgemäße und richtige entfernen. Denn man kann nur richtig beurtheilen, was man richtig verstanden hat. Aus der kritischen Erkenntniß des Systems folgt die Begründung der in ihm enthaltenen neuen Probleme, die den Entwicklungsgang der nachkantischen Philosophie bestimmen. Wir werden daher von der Charakteristik der kantischen Lehre zu der Kritik derselben fortschreiten und daraus die Aufgaben herleiten, die zu ihrer Umbildung und Fortbildung geführt haben.

Der gesammte Charakter der kantischen Philosophie vereinigt, wenn wir die Hauptsache ins Auge fassen, drei Grundzüge in sich, die richtig vorgestellt und verknüpft sein wollen, damit uns die volle Wesenseigenthümlichkeit derselben einleuchte: sie ist Erkenntnißlehre, Freiheitslehre, Entwicklungslehre. Durch die neue Art ihrer Erkenntnißlehre ist die neue Art ihrer Freiheitslehre, durch beide die ihrer Entwicklungslehre bedingt. Wir ordnen diese Themata, wie sie in dem Gange der kritischen Untersuchung einander gefolgt sind.

Die erste Aufgabe, wodurch alle fundamentalen Fragen der kantischen Forschung bestimmt werden, geht auf die Entstehung der menschlichen Erkenntniß. Es giebt keinen einfacheren Ausdruck, um den Charakter des Grundproblems und zugleich die Richtschnur zu bezeichnen, die den Philosophen in der Auflösung desselben geleitet hat, und nach der wir uns am besten über die Art und Einrichtung seines Systems orientiren.

Wenn die Entstehung der menschlichen Erkenntniß erleuchtet werden soll, so sind die Bedingungen zu erforschen, die ihr vorausgehen, also in dem Vermögen unserer intellectuellen Natur enthalten sein müssen, aber nicht selbst schon Erkenntniß sein dürfen. Die Philosophen vor Kant hatten, die einen mit voller Absicht, die andern mit voller Selbsttäuschung, diese Voraussetzung gemacht und sich in der Erklärung der menschlichen Erkenntniß dogmatisch verhalten, daher hatten sie die Lösung verfehlt und in der Hauptsache nichts ausgerichtet. Deshalb mußte die Aufgabe reformirt und so gefaßt werden, daß die Factoren der menschlichen Erkenntniß oder die Bedingungen zu derselben durch eine neue Erforschung der menschlichen Vernunft auf jenem Wege gesucht wurden, den Kant den *kritischen* oder *transscendentalen* genannt hat. Die Erkenntniß ist unerklärt, so lange ihre Entstehung dunkel bleibt. Dieser einleuchtende Satz gilt nicht blos von der Erkenntniß, sondern auch von jedem ihrer Objecte, denn ein Object erkennen heißt so viel als seine Entstehung einsehen: daher kann von einer Erkenntniß der Dinge nicht die Rede sein, so lange der Ursprung der Objecte dunkel bleibt. Die Frage nach der Entstehung der menschlichen Erkenntniß fällt deshalb mit der Frage nach der Entstehung unserer Erkenntnißobjecte oder der uns erkennbaren Dinge nothwendigerweise zusammen. Alle unsere Erkenntnißobjecte sind und müssen Erscheinungen sein, die wir vorstellen, wobei es zunächst gar nicht in Frage kommt, ob sich darin das Wesen der Dinge adäquat oder nicht adäquat oder überhaupt gar nicht offenbart. Die Frage nach der Entstehung unserer Erkenntnißobjecte ist demnach gleichbedeutend mit der Frage nach der Entstehung der Erscheinungen oder der Erscheinungswelt, d. h. derjenigen Phänomene, welche der menschlichen Vernunft als solcher einleuchten, oder die wir alle auf dieselbe ge-

meinsame Art vorstellen und erfahren. Der Inbegriff dieser Erscheinungen ist unsere Sinnenwelt. Es darf als eine feste und unbestrittene Thatsache gelten, daß wir eine solche gemeinsame Sinnenwelt haben und vorstellen, was unmöglich wäre, wenn wir die Dinge nicht auf übereinstimmende Art oder nach denselben Gesetzen vorzustellen genöthigt wären. Die Frage nach der Entstehung der menschlichen Erkenntniß, sobald sie ernsthaft und gründlich unternommen wird, enthält die Frage nach der Entstehung unserer Sinnenwelt oder unserer gemeinsamen Weltvorstellung. Man kann das Problem der Erkenntniß nicht reformiren und die Bedingungen ihrer Entstehung nicht ergründen, ohne die Frage in dem eben ausgeführten Sinne zu stellen. Wie wir die Sternenwelt erst richtig zu betrachten vermögen, nachdem wir den Standpunkt gewonnen haben, aus dem uns die Lage und Bewegung unserer Erde einleuchtet, so können wir die gesammte Sinnenwelt überhaupt erst aus der Einsicht in den Standpunkt und die Thätigkeit unserer erkennenden Vernunft richtig auffassen und würdigen. Es verhält sich mit dem kritischen oder transscendentalen Standpunkt in der Philosophie, wie mit dem kopernikanischen in der Sternkunde.

Wenn wir einen Gegenstand selbst erzeugen, so ist uns die Entstehung desselben so einleuchtend, wie unsere eigene Thätigkeit, und er selbst daher vollkommen erkennbar. Wenn dagegen in dem Object etwas enthalten ist, das den Charakter des Gegebenen hat und behält, das wir nicht selbst hervorbringen oder nicht in unsere erzeugende Thätigkeit auflösen können, so wird an dieser Stelle unsere Erkenntniß auf eine undurchdringliche Schranke stoßen. Unsere Objecte sind demnach so weit vollkommen erkennbar, als sie unsere Producte sind, d. h. so weit wir dieselben zu erzeugen und diese Erzeugung in unserem Bewußtsein zu erhellen vermögen: nur so weit reicht die Erkennbarkeit der Dinge. Demgemäß ist die Frage nach der Entstehung unserer Erkenntniß und ihrer Objecte, deren Inbegriff unsere gemeinsame Sinnenwelt ausmacht, näher so zu fassen, daß unter dieser Entstehung die Erzeugung durch die Factoren oder Vermögen unserer Vernunft verstanden wird. Wenn unsere Sinnenwelt das Product unserer Vernunft ist, so ist sie auch deren völlig einleuchtender Gegenstand; sie ist dieser Gegenstand,

nur so weit sie jenes Product ist. „Denn nur so viel sieht man vollständig ein, als man nach Begriffen selbst machen und zu Stande bringen kann.“ [1]

2. Die Idealität der Erscheinungen.

Nun hat Kant gezeigt, daß in allen unseren Erscheinungen etwas ist, das den Charakter des Gegebenen hat und behält: nämlich unsere Eindrücke oder Empfindungen, die aber als solche noch keineswegs Gegenstände oder Erscheinungen, sondern nur deren Stoff sind, woraus nach den Gesetzen unserer vorstellenden Vernunft, d. h. durch die Formgebung unseres Anschauens und Denkens erst die Objecte oder Erscheinungen hervorgehen. So entsteht die Sinnenwelt aus dem Material unserer Eindrücke, die nach den nothwendigen und unwillkürlich erfüllten Gesetzen unseres Vorstellens dergestalt geformt und verknüpft werden, daß wir alle dieselbe natürliche Ordnung der Dinge vorstellen. Die Gesetze des Vorstellens sind die Grundformen der Anschauung und des Verstandes: Zeit, Raum und die Kategorien. Die unwillkürliche oder bewußtlose Erfüllung dieser Gesetze geschieht durch die Einbildung, während die Erkenntniß derselben die Sache der kritischen Forschung ist.

Da unsere Vorstellungsgesetze die Erscheinungen und die Erfahrung machen, so müssen sie der letzteren vorausgehen und sind daher nicht empirisch und a posteriori gegeben, sondern a priori oder transscendental: sie sind die Formen, die Empfindungen dagegen der Stoff oder die Materie aller Erscheinung. Diesen Stoff empfängt unsere Vernunft, er ist ihr gegeben, nicht durch sie: daher ist derselbe nicht «a priori», sondern «a posteriori». Doch darf man nicht sagen, daß uns die Eindrücke a posteriori *oder* empirisch gegeben sind. Dieser ungenaue und unrichtige Ausdruck verwirrt von Grund aus die Auffassung der kantischen Lehre. Was wir aus der Erfahrung schöpfen oder was durch dieselbe gegeben wird: das ist a posteriori oder empirisch. Ausdrücklich lehrt Kant: „Das, was lediglich von der Erfahrung erborgt ist, wird nur a posteriori

[1] Kritik der Urtheilskraft. § 68 (Bd. VII. S. 258). Ich citire nach der Leipziger Gesammtausgabe der Werke Kants (1839.)

oder empirisch erkannt".[1] Nun leuchtet ein, daß die Eindrücke, da sie den Stoff aller Erscheinung und Erfahrung ausmachen, zu den Bedingungen und Elementen der letzteren gehören, also zwar in ihr enthalten sind, aber nicht durch sie gemacht werden: nicht sie gehen aus der Erfahrung hervor, sondern diese aus ihnen. Empirisch ist, was uns durch Erfahrung gegeben wird. Nun sind die Empfindungen das Material der Erfahrung, also zu derselben, nicht durch sie gegeben; daher sind sie wohl a posteriori, aber nicht empirisch. Ausdrücklich lehrt Kant: „Die Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heißt empirisch".[2] Der empirische Gegenstand setzt die Empfindung voraus. Obwohl sich dieses Verhältniß der Empfindung zur Erfahrung von selbst versteht, so ist es doch sehr nöthig, die richtige Vorstellung desselben einzuschärfen, da man unzählige mal zu lesen findet: Kant habe gelehrt, daß die Form unserer Erkenntniß a priori, der Stoff derselben a posteriori oder empirisch gegeben sei. Kant soll widersinniger Weise gelehrt haben, daß der Stoff zur Erfahrung durch Erfahrung gegeben sei! Dann hat er die Erfahrung nicht erklärt, sondern, wie seine Vorgänger, vorausgesetzt; dann muß der Grund der Empfindungen in der Erfahrung gesucht werden, dann steckt das Ding an sich in den Erscheinungen, dann wird die kantische Philosophie umgekehrt und steht auf dem Kopf.

Da unsere Sinnenwelt nur in Erscheinungen besteht, so ist dieselbe durchgängig phänomenal. Da der Stoff aller Erscheinung in Empfindungen, ihre Form in Anschauungen und Begriffen besteht, so sind die Elemente derselben durchaus subjectiver Art, ihre materialen wie formalen Bestandtheile sind in unserer erkennenden Vernunft enthalten und haben den Charakter der Vorstellungen (das Wort im weitesten Sinn genommen): daher sind alle unsere Erscheinungen Vorstellungen, sie bestehen im Vorgestelltsein und sind durchgängig ideal. Diese Lehre von der Idealität aller Erscheinungen oder von deren Entstehung aus unseren Empfindungszuständen und Vernunftformen heißt „transscendentaler Idealismus".

---

[1] Kritik der reinen Vernunft. Einl. III. Anmerk. (Bd. II. S. 39).
[2] Ebendas. Tr. Aesth. § 1 (S. 59 ff.).

Alle Erscheinungen sind in der Zeit, die äußeren auch im Raum. Wenn sie etwas enthielten, das unabhängig von unseren Vorstellungen und doch in Zeit und Raum wäre, so könnten die letzteren nicht die Grundformen unseres Vorstellens, also nicht bloße Anschauungen sein. Da nun Zeit und Raum reine Anschauungen und nichts Reales an sich sind, so muß alles, was in ihnen ist, durchgängig den Charakter der Vorstellung haben. Das Sein aller Gegenstände in Zeit und Raum besteht im Vorgestelltsein. Aus der kantischen Lehre von Zeit und Raum folgt daher die Lehre von der Idealität aller Erscheinungen; die transscendentale Aesthetik begründet jenen transscendentalen Idealismus, der die gesammte kantische Erkenntnißlehre charakterisirt.

Weil Zeit und Raum die Anschauungsformen unserer Vernunft sind, darum sind die reinen Zeit- und Raumgrößen, also (da es andere Größen nicht giebt) die reinen Größen überhaupt die Producte unserer anschauenden oder constructiven Vernunftthätigkeit und als solche vollkommen einleuchtend. Daher hat die Größenlehre oder die reine Mathematik vor allen übrigen theoretischen Wissenschaften den Charakter einer völlig klaren und reinen Vernunfterkenntniß, weshalb Kant ausdrücklich erklärt: „daß in jeder besonderen Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin Mathematik anzutreffen ist".[1]

Eine Widerlegung der transscendentalen Aesthetik trifft den gesammten transscendentalen Idealismus, wie die Grundlage und den Charakter der kantischen Erkenntnißlehre und der kritischen Philosophie überhaupt. Eine unrichtige Auffassung ist keine Widerlegung. Wir haben es jetzt mit solchen Auffassungen zu thun, welche den Sinn der kantischen Lehre verkennen und sie mit Gründen bestreiten, die nichts wider dieselbe ausrichten.

II. Die Einwürfe gegen die transscendentale Aesthetik.

Wider die kantische Lehre von Zeit und Raum, als den beiden ursprünglichen Anschauungsformen unserer Vernunft, erheben sich zwei

[1] Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Vorr. (VIII., S. 444). Vgl. meine Gesch. d. neueren Philos. 3. Aufl. Bd. IV. S. 4.

Einwürfe, von denen der eine den ursprünglichen oder apriorischen (transscendentalen), der andere den anthropologischen Charakter jener beiden Vorstellungen in Abrede stellt: der erste verneint die unbedingte Geltung der mathematischen, insbesondere der geometrischen Axiome und macht die Raumvorstellungen von empirischen Bedingungen abhängig; der zweite verneint den anthropologischen Ursprung und Charakter jener Grundanschauungen, um die kosmologische und universelle Geltung der Zeit und des Raumes aufrechtzuhalten. Da beide Einwürfe so nahe liegen, daß sie der Philosoph unmöglich übersehen haben kann, so genügt es, den Sinn seiner Lehre klarzustellen, um die Fundamente derselben zu sichern.

1. Der erste Einwurf. Die relative Geltung der geometrischen Axiome.

Kant lehrt keineswegs die unbedingte Geltung der geometrischen Axiome, sondern eine von unseren Raumvorstellungen durchaus abhängige. Warum wir diese und keine andere Raumanschauung haben, warum unsere Vernunft überhaupt so und nicht anders eingerichtet ist: diese Frage läßt der Philosoph zwar nicht unberührt und ungeprüft, wohl aber ungelöst, ja er erklärt dieselbe ausdrücklich für unlösbar. Gemäß seiner Lehre darf man die Einrichtung der menschlichen Vernunft und die in ihr enthaltene Raumanschauung als eine Urthatsache ansehen, diese aber nicht als eine empirische bezeichnen, weil die Erfahrung das Product der Vernunft ist und nicht deren Bedingung.

Wenn es Flächenwesen gäbe, so würde für sie die zweidimensionale Raumanschauung eine Urthatsache sein, zufolge deren sie die stereometrischen Vorstellungen ebenso nothwendig entbehren würden, wie wir dieselben haben und ausbilden müssen. Wenn von der ebenen Fläche gilt, daß zwischen zwei in ihr gelegenen Punkten die gerade Linie der kürzeste Weg ist, daß es zwischen beiden nur eine solche Linie giebt, daß zwei gerade Linien keinen Raum einschließen können u. s. f., so werden diese Sätze nicht dadurch umgestoßen, daß es sich auf der Kugeloberfläche mit der Verbindung zweier Punkte, z. B. der Endpunkte des Durchmessers, anders verhält. Daß eine bestimmte räumliche Anschauung der einleuchtende

Erkenntnißgrund ist, woraus gewisse Einsichten folgen, die unter dieser Voraussetzung einmal für immer, d. h. apodiktisch gelten: dies war die Thatsache, welche die Aufmerksamkeit unseres Philosophen gefesselt hat, und die er nur dadurch zu erklären vermochte, daß er den Urgrund aller unserer räumlichen Vorstellungen, den Raum selbst für eine Grundform unseres Vorstellens oder für eine Grundanschauung unserer Vernunft ansah.

Die Geltung unserer mathematischen Einsichten ist mithin nach der ausdrücklichen Lehre unseres Philosophen keineswegs unbedingt, sondern von unserer Raum= und Zeitanschauung durchaus abhängig, aber sie ist unter dieser Voraussetzung apodiktisch, wie keine andere Art unserer theoretischen Erkenntniß. Mit den Bedingungen der Erkenntniß ändert sich auch deren Art. Setzen wir an die Stelle unseres discursiven Verstandes den intuitiven, an die Stelle unserer sinnlichen Anschauung die intellectuelle, so geht die Erkenntniß nicht mehr den Weg der Erfahrung, sondern sieht und durchdringt alles mit einem Schlage. Setzen wir an die Stelle unserer äußeren dreidimensionalen Raumanschauung eine andere, so ändern sich demgemäß die Art und der Umfang der mathematischen Vorstellungen, aber nicht die apodiktische Gewißheit des auf Construction und anschauende Einsicht gegründeten Urtheils. Dieser Punkt enthält die zu erklärende und dem Charakter der Größenlehre eigenthümliche Thatsache. Daher sind jene Einwürfe, die auf die Möglichkeit anderer Raumanschauungen eine andere Art der Geometrie und ihrer Axiome gründen, so wenig geeignet, die Lehre Kants zu widerlegen, daß sie vielmehr auf diese Lehre sich berufen könnten und sollten.

Wenn man beweisen kann, daß 2×2 nicht in allen Fällen gleich 4 ist, daß in unserer Anschauung einer ebenen Fläche nicht in allen Fällen die gerade Linie den kürzesten Weg zwischen zwei Punkten beschreibt u. s. f., dann erst hat man die Lehre Kants widerlegt. Ihm erschien die reine Mathematik als die einzige Wissenschaft, in welcher Erkennen und Erzeugen, Object und Product zusammenfallen. Weil die reinen Größen Constructionen oder Anschauungsproducte sind, darum gelten ihm Raum und Zeit als unsere Vernunftanschauungen oder als unsere anschauende Vernunftthätigkeit selbst. Weil unsere Größenbegriffe die anschauliche oder sinnliche

Größenerkenntniß voraussetzen, darum gelten ihm Zeit und Raum als die Grundformen unserer Sinnlichkeit, nicht als die des Verstandes.

Selbst wenn jene Einwürfe, die sich auf den empirischen Ursprung der Geometrie gründen wollen, stärker wären, als sie sind, würden sie doch wider die Lehre von der Idealität aller Erscheinungen nichts ausrichten, denn sie beziehen sich nur auf den Raum, nicht auf die Zeit. Ist die Zeit eine bloße Vorstellung oder Anschauungsform, so können die Erscheinungen in der Zeit nichts von aller Vorstellung Unabhängiges enthalten, also selbst nichts anderes als Vorstellungen sein. Nun sind in der Zeit alle Erscheinungen, die äußeren, wie die inneren. Sind aber die äußeren Erscheinungen Vorstellungen, so kann auch der Raum, da in ihm alle äußeren Erscheinungen sind, nichts Reales an sich, sondern nur die Grundform unserer äußeren Anschauung sein. Die transscendentale Idealität der Zeit begründet die Idealität aller Erscheinungen, auch die der äußeren, also auch die des Raumes.

2. Der zweite Einwurf. Die natürliche Weltansicht.

Die Einwürfe, die unser natürliches Bewußtsein den Systemen großer Denker entgegenstellt, sind in den Augen der letzteren gewöhnlich die geringfügigsten, aber durch die fortwirkende Hemmung, die sie auf das Verständniß und die Verbreitung jener Systeme ausüben, allemal die stärksten, denn sie lassen sich, wie unsere Gefühle und Empfindungen, nicht wegreden und sind, wie Schillers Wallenstein sagt, „wie die Weiber, die beständig zurück nur kommen auf ihr erstes Wort, wenn man Vernunft gepredigt Stunden lang". Solchen hartnäckigen, in unserer natürlichen Denkweise festgewurzelten Bedenken ist unter allen kantischen Lehren von jeher die transscendentale Aesthetik am meisten ausgesetzt gewesen, weil sie behauptet, daß Zeit und Raum bloße Anschauungen der menschlichen Vernunft und unabhängig von dieser nichts sind. Demnach können, wie es scheint, Zeit und Raum in die Welt erst mit unserer Vernunft, also mit dem Dasein der Menschheit eintreten und weder vor deren Entstehung gegeben sein, noch nach deren Untergange fortdauern. Nun müssen wir uns das Menschengeschlecht als entstanden und vergänglich vorstellen, während wir das Universum,

das die Bedingungen des Ursprungs wie der Zerstörung der Erde und ihrer Bewohner in sich enthält, unmöglich ohne Zeit und Raum vorstellen können. Es erscheint daher höchst ungereimt, jene beiden Grundbedingungen alles natürlichen Daseins in die Einrichtung und die Schranken der menschlichen Vernunft einschließen zu wollen, als ob sie deren Besitz und Monopol wären. Hat doch Kant selbst, bevor er seine neue Lehre von der transscendentalen Idealität der Zeit und des Raumes einführte, die mechanische Entstehung und Entwicklung des Kosmos, die Naturgeschichte des Himmels, der Erde und ihrer organischen Geschöpfe gelehrt. Mit dieser entwicklungsgeschichtlichen Weltansicht steht nun die idealistische Lehre von Zeit und Raum allem Anscheine nach im offenbarsten Widerstreite. Freilich muß der Philosoph diesen Widerstreit nicht empfunden haben, da er ihn nirgends zum Gegenstande einer besonderen Erörterung und Aufklärung gemacht hat. Indessen beharren jene Einwürfe des natürlichen Bewußtseins, das sich mit seinen Vorstellungen von Zeit und Raum in die kantischen schlechterdings nicht zu finden weiß. Selbst ein Verehrer und Kenner der kritischen Philosophie, ein Mann von bewunderungswürdigem und bewundertem Scharfsinn, schüttelte zu dieser Lehre den Kopf und pflegte zu sagen: „Ich stehe vor ihr, wie das Kamel vor dem Nadelöhr". Aber Kants Lehre von Zeit und Raum ist die Grundlage seiner Erkenntnißlehre und der Weg zu seiner Freiheitslehre. Man wird daher von der kritischen Philosophie nichts übrig behalten, wenn man diese Lehre verwirft.

In Wahrheit ist kein Widerstreit zwischen Kants naturgeschichtlicher Weltansicht und seiner Vernunftkritik. Zunächst haben beide verschiedene Themata der Forschung: das der ersten ist die Welterklärung, das der zweiten die Begründung unserer Erkenntniß. Das Thema der Welterklärung lautet: wie ist nach natürlichen und mechanischen Gesetzen die Welt, in der wir leben, entstanden? Das der Vernunftkritik lautet: wie entsteht nach den Gesetzen unserer Vernunft und unseres Vorstellens jene unsere Welterklärung? Dort handelt es sich um die Erscheinungen der Natur, hier um die Erkennbarkeit derselben. Diese Erscheinungen wären nicht, was sie sind, d. h. sie könnten uns nicht erscheinen, wenn sie nicht ein=

leuchtend und erkennbar wären. Das ganze Factum unserer Weltvorstellung könnte nicht stattfinden, wenn die natürlichen Dinge unvorstellbar wären oder etwas Unvorstellbares enthielten. Dies müßte der Fall sein, wenn die Elemente, woraus sie bestehen, nicht durch den Charakter und die Bedingungen unseres Vorstellens bestimmt wären. Der Stoff derselben ist bestimmt durch die Art und Mannichfaltigkeit unserer Eindrücke, die wir vermöge unserer Sinnlichkeit empfangen und deshalb als gegeben betrachten: diese Eindrücke sind der Stoff unserer Erscheinungen. Die Form derselben ist bestimmt durch die Gesetze unseres Vorstellens, die wir als reine Vernunftformen betrachten, und deren Inbegriff unser Philosoph die reine Vernunft genannt hat: diese Gesetze machen die Form unserer Erscheinungen. Daher sind die letzteren durchgängig Vorstellungen, sie sind es ohne Rest. Aus dem Stoff der Empfindungen werden nach den Vernunftgesetzen unseres Anschauens und Denkens, welche letzteren den Charakter theils constitutiver theils regulativer Principien haben, die Erscheinungen, die Erfahrungsobjecte und die fortschreitende Erfahrungswissenschaft erzeugt. Diese Gesetze beherrschen die Erscheinungswelt, weil sie dieselbe machen: daher sind sie, so weit sich das Reich der Erscheinungen erstreckt, Weltbedingungen oder Weltprincipien, deren Bedeutung völlig verkannt wird, wenn man ihnen nur anthropologische oder psychologische Geltung zuschreiben will: sie können nicht durch Psychologie begründet werden, weil sie diese selbst erst begründen. Die kantische Vernunftkritik ist *keine anthropologische* Untersuchung.

Hier widerlegen sich nun jene Einwürfe, welche unsere natürliche Weltansicht dem kritischen Philosophen und seiner Lehre von Zeit und Raum entgegenstellt. Zeit und Raum sind die Vernunftgesetze unseres Anschauens, die als solche die gesammte Sinnenwelt beherrschen, weil sie dieselbe überhaupt erst ermöglichen. Daher wird ihre kosmische oder universelle Geltung, die der natürliche Sinn mit Recht fordert und festhält, durch die Vernunftkritik so wenig aufgehoben, daß sie durch dieselbe erst wahrhaft begründet, zugleich aber dergestalt begrenzt wird, daß noch etwas sein kann, das unabhängig von Zeit und Raum ist, während das gewöhnliche Bewußtsein, unkritisch und ohne Selbstprüfung, wie es ist, den

Raum als die ungeheure Schachtel und die Zeit als den ungeheuren Fluß ansieht, worin alles, was ist, enthalten sein muß.

Der Mensch als natürliches Individuum, wie ihn die Anthropologie betrachtet, gehört unter die Erscheinungen der Natur und ist ein Glied der Sinnenwelt; er ist aus einem bestimmten Weltzustande hervorgegangen, der ein Glied in der Kette der Weltveränderungen bildet und eine Reihenfolge früherer Weltzustände voraussetzt. Daß der Ursprung und die Entwicklung der Menschheit naturgeschichtlich betrachtet und erforscht werden müsse, hat Kant so wenig verneint, daß er sich vielmehr diese Aufgabe selbst gesetzt und ihre Nothwendigkeit aus den Bedingungen unserer Erkenntniß durch seine Vernunftkritik, insbesondere auch durch seine Lehre von Zeit und Raum begründet hat. Der naturgeschichtliche Mensch ist demnach keineswegs der Eigenthümer von Zeit und Raum; diese sind nicht von ihm abhängig, sondern er ist, wie alle Erscheinungen überhaupt, durch sie bedingt. Wenn Zeit und Raum die reinen Anschauungen der *menschlichen* Vernunft genannt werden, so muß man wohl unterscheiden, in welchem Sinne dieses Wort zu nehmen ist: es bezeichnet den Menschen als das *Subject des Erkennens*, nicht als eines der Erkenntnißobjecte. Als Subject alles Erkennens, so weit wir das letztere zu untersuchen und zu prüfen im Stande sind, ist unsere Vernunft die Bedingung aller Objecte überhaupt, der gesammten Sinnenwelt, worin im Laufe der Zeit das natürliche Menschengeschlecht erscheint und sich in einer Zeitfolge entwickelt, welcher nothwendigerweise eine Vorwelt vorausgeht und eine Nachwelt folgt. Denn alle Erscheinungen sind in der Zeit, jede hat ihre Zeitdauer, vor und nach welcher Zeit ist, denn sie entstehen und vergehen, ausgenommen allein die Materie, welche beharrt. Aber das Subject des Erkennens ist nicht in der Zeit, sondern diese ist in ihm, denn sie ist die Grundform seines Vorstellens.

Wenn man dagegen mit Schopenhauer Zeit und Raum als die Anschauungsformen unseres Intellects betrachtet und zugleich für thierische Gehirnfunctionen erklärt, dann erst entsteht jene Ungereimtheit, die einen offenbaren circulus vitiosus beschreibt: Zeit und Raum sollen von einer Bedingung abhängig sein, die, wie die thierische Organisation und die ihr vorausgehenden Stufen der

Natur und des Lebens, selbst nur möglich sind unter der Bedingung der Zeit und des Raumes. Sind diese letzteren, wie Schopenhauer lehrt, das «principium individuationis», d. h. der Grund aller Vielheit und Verschiedenheit, so können sie unmöglich, wie er doch ebenfalls lehrt, die Folge und Function individueller Organisationen sein. Auch hat es ihm nie gelingen können, diesen fehlerhaften, in einem Charakterzuge seiner Lehre begründeten Zirkel wegzureden oder aufzulösen.

III. Die Lehre von den Dingen an sich.

1. Die Sinnlichkeit der reinen Vernunft.

Das Subject des Erkennens ist nicht in Zeit und Raum, sondern diese sind in ihm, daher ist die gesammte Welt in Zeit und Raum lediglich Erscheinung oder Vorstellung: sie ist durchaus phänomenal und ideal. In dieser Lehre besteht der transscendentale Idealismus, der Kants Erkenntnißlehre begründet und charakterisirt. Wenn in dem Subjecte des Erkennens nichts gegeben, sondern alles durch dasselbe erzeugt wäre, so würde die Welt der Erscheinungen ohne Rest seine Schöpfung sein, dann wären seine Begriffe unmittelbare Anschauungen, sein Erkenntnißvermögen würde in anschauendem Denken, d. h. in einem intuitiven Verstande oder in einer intellectuellen Anschauung bestehen, welcher, was sie erzeugt, sofort als Gegenstand oder Ding einleuchtet. Hier sind Erkennen und Schaffen völlig identisch, hier ist kein Unterschied zwischen Sinnlichkeit und Verstand, Anschauen und Denken, Gegenständen und Begriffen, Erscheinungen und Dingen an sich.

Ein solches Erkenntnißvermögen ist nicht an sich unmöglich oder undenkbar, aber es ist n i c h t das unsrige; dieses schafft die Dinge nicht, sondern entwickelt sich und seine Objecte. Kant hat wiederholt und stets auf das nachdrücklichste gelehrt, daß unser Verstand „discursiv", nicht intuitiv, unsere Anschauung sinnlich, nicht intellectuell sei: er hat deshalb Sinnlichkeit und Verstand sorgfältig unterschieden und die menschliche Erkenntniß so erklärt, daß wir aus dem Stoff der Eindrücke und Empfindungen, die den Charakter

des Gegebenen haben und behalten, die Erscheinungen und deren Erkenntniß (Erfahrung) hervorbringen.

Der intuitive Verstand ist schöpferisch und darum göttlich, die menschliche Vernunft ist es nicht, auch nicht die reine oder das erkennende Subject, denn zum Charakter der reinen Vernunft, die Kant in seiner Kritik erforscht, gehört die Sinnlichkeit, d. i. das Vermögen, Eindrücke zu empfangen und zu empfinden oder auf mannichfaltige Art afficirt zu werden. Man darf die Sinnlichkeit nicht mit den Sinnesorganen, die ihre Werkzeuge sind, noch mit den bestimmten Sinnesempfindungen, die durch jene vermittelt werden, identificiren, denn zu den Sinneswerkzeugen gehört die Einrichtung und Organisation des menschlichen Körpers. Aber unsere Sinnesempfindungen setzen als solche ein Vermögen der Sinnlichkeit oder Receptivität voraus, durch welches wir Eindrücke aufnehmen oder auf verschiedene Art afficirt werden können, und ohne welches uns aller erkennbare Stoff fehlen, unsere Erkenntniß leer bleiben, also überhaupt gar nicht stattfinden würde. Diese Sinnlichkeit rechnet Kant zur reinen Vernunft, da es sich nicht um die Art der Affectionen oder die Qualität der Eindrücke, sondern zunächst blos um das Vermögen handelt, Gegebenes zu empfangen. Den gegebenen Stoff muß unsere Vernunft nach den Gesetzen ihres Vorstellens (Anschauens und Denkens) zu Erscheinungen, Erfahrungen und empirischer Erkenntniß verarbeiten und gestalten.

Unsere erkennende Vernunft würde schöpferisch, also göttlich sein, wenn sie nicht sinnlich, d. h. durch Eindrücke, die sie empfangen muß und nur verknüpfen oder ordnen kann, afficirbar wäre: daher verhält sie sich in ihrer Erkenntniß nicht stofferzeugend, sondern blos formgebend, nicht schöpferisch, sondern architektonisch: sie ist, weil sie den Stoff nicht macht, sondern empfängt, receptiv und in dieser Rücksicht nicht ursprünglich, sondern abhängig. Durch ihre Sinnlichkeit ist aber die ganze Einrichtung ihres Erkennens bedingt. Ein anderes Vermögen ist die Sinnlichkeit, ein anderes der Verstand: jene ist stoffempfangend, dieser formgebend, jene verhält sich receptiv, dieser productiv, jene ist leidend, dieser thätig, jene empfängt Eindrücke, dieser erzeugt Begriffe. Daher ist unser Anschauungsvermögen nicht intellectuell, sondern sinnlich, unser Verstand nicht intuitiv, sondern

discursiv, d. h. er muß die Anschauungen, die er empfängt, Theil für Theil auffassen, von Theil zu Theil zusammensetzend, von Anschauung zu Anschauung vergleichend, von Anschauungen zu Begriffen verknüpfend und urtheilend fortschreiten. Daher sind die Objecte unserer erkennenden Vernunft nicht völlig ihre Producte, sie werden aus Stoff und Form gebildet, jener ist ihr gegeben, diese wird durch sie gegeben oder hinzugefügt; daher besteht unsere Erkenntniß der Dinge (Objecte) in einer allmählichen Erfahrung, sie ist nicht mit einem Schlage fertig, sondern entsteht und entwickelt sich; wir müssen unsere Objecte nach einander und darum auch neben einander vorstellen, da in der bloßen Succession nichts beharren würde, also auch nichts vorgestellt werden könnte. Darum sind Zeit und Raum die Grundbedingungen unseres Vorstellens: sie sind, da ohne sie nichts vorgestellt werden kann, die Grundformen unseres Vorstellens, sie sind, da jede Anschauung Theil für Theil zusammengesetzt sein will, die Grundformen unseres Anschauens, und da unser Anschauungsvermögen nicht intellectuell, sondern sinnlich ist, die Grundformen unserer Sinnlichkeit. Kurz gesagt: sie sind die Grundanschauungen unserer Vernunft.

Denken wir uns eine schöpferische oder göttliche Vernunft, so muß in dieser Erkennen und Schaffen, Vorstellung und Ding eines und dasselbe sein. „Wie sie gebeut, so steht es da!" In ihr giebt es weder Zeit noch Raum. Unsere Vernunft unterscheidet sich von der göttlichen durch ihre Sinnlichkeit, in ihr sind Zeit und Raum die nothwendigen Formen alles Vorstellens und Erkennens. Das einzige sinnlich-vernünftige Wesen, welches wir kennen, sind wir selbst. Daher ist die sinnliche Vernunft für uns gleich der menschlichen. Weil zu der reinen Vernunft, die Kant in seiner Kritik untersucht und ergründet, die Sinnlichkeit gehört, darum hat er diese uns allein erkennbare Vernunft die menschliche genannt. Nun ist die Sinnlichkeit als stoffempfangendes Vermögen abhängiger und abgeleiteter Natur. Dies muß von der gesammten Einrichtung und Beschaffenheit unserer erkennenden Vernunft gelten, denn sie wäre ohne Sinnlichkeit eine ganz andere, als sie ist.

Hören wir darüber den Philosophen selbst. Er sagt gleich im Eingange seiner transscendentalen Aesthetik: „Die Fähigkeit

(Receptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden, zu bekommen, heißt Sinnlichkeit. Vermittelst der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände gegeben, und sie allein liefert uns Anschauungen; durch den Verstand aber werden sie gedacht, und von ihm entspringen Begriffe". „Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben afficirt werden, ist Empfindung. Diejenige Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch die Empfindung bezieht, heißt empirisch. Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heißt Erscheinung. In der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung correspondirt, die Materie derselben; das aber, welches macht, daß das Mannichfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann, nenne ich die Form der Erscheinung. Da das, worin sich die Empfindungen allein ordnen und in gewisse Form gestellt werden können, nicht selbst wiederum Erscheinung sein kann, so ist uns zwar die Materie aller Erscheinung nur a posteriori gegeben, die Form derselben aber muß zu ihnen insgesammt im Gemüthe a priori bereit liegen und daher abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden."[1] Am Schluß der transscendentalen Aesthetik sagt Kant: „Es ist auch nöthig, daß wir die Anschauungsart in Zeit und Raum auf die Sinnlichkeit des Menschen einschränken; es mag sein, daß alle endliche denkende Wesen hierin mit dem Menschen nothwendig übereinkommen müssen (wie wohl wir dieses nicht entscheiden können), so hört sie um dieser Allgemeingültigkeit willen doch nicht auf Sinnlichkeit zu sein, weil sie abgeleitet (intuitus derivatus), nicht ursprünglich (intuitus originarius), mithin nicht intellectuelle Anschauung ist, als welche aus dem eben angeführten Grunde allein dem Urwesen, niemals aber einem seinem Dasein sowohl als seiner Anschauung nach, die sein Dasein in Beziehung auf gegebene Objecte bestimmt, abhängigen Wesen zuzukommen scheint, wiewohl die letzte Bemerkung in unserer ästhetischen Theorie nur als Erläuterung, nicht als Beweggrund gezählt werden muß."[2]

---

[1] Kr. d. r. Vernunft. Transsc. Elementarl. Th. I. § 1. (S. W. Bd. II. S. 59—60.)

[2] Ebendas. Tr. Elementarl. Th. I. § 81. (Bd. II. S. 86 ff.)

2. Das Ding an sich.

Unsere erkennende Vernunft verhält sich demnach zu der Materie aller Erscheinung und Erkenntniß nicht erzeugend, sondern blos empfangend, sie empfängt den Stoff vermöge ihrer Receptivität oder Sinnlichkeit, diese ist daher abhängig und bedingt. Hier entsteht nun die nothwendige Frage nach dem Ursprunge unserer Eindrücke oder Empfindungen. Da sie das Material sind, welches unsere Erkenntnißvermögen gestalten und ordnen, so können sie nicht aus den letzteren hervorgehen, sondern sind vielmehr die nothwendigen Bedingungen, wodurch diese erregt und in Thätigkeit gesetzt werden. Da sie den Stoff aller Erscheinungen ausmachen, so können wir sie nicht aus den letzteren herleiten, ohne in den fehlerhaften Zirkel zu gerathen, erst die Erscheinungen aus den Eindrücken und dann diese aus jenen entstehen zu lassen; sie können nicht aus der Sinnenwelt entspringen, da vielmehr die Sinnenwelt aus ihnen entspringt. Hieraus leuchtet ein, daß der Ursprung unserer Empfindungen keine Erscheinung, also auch kein erkennbares Object ausmacht, er ist der Gegenstand einer nothwendigen Frage, aber nicht der einer möglichen Erkenntniß, er ist etwas, das aller Erfahrung vorausgeht und ihr zu Grunde liegt, aber selbst niemals empfunden, vorgestellt, erfahren werden kann: dieser unbekannte und unerkennbare Gegenstand ist jenes transscendentale x, dem die kantische Lehre im Wege ihrer Forschung jenseits oder, besser gesagt, diesseits der Grenzen der menschlichen Vernunft nothwendig begegnen mußte.

Es muß etwas geben, das die Eindrücke, die wir empfangen, verursacht, das unserer Sinnlichkeit und damit der ganzen Beschaffenheit unserer erkennenden Vernunft, also auch den Erscheinungen und der Sinnenwelt insgesammt zu Grunde liegt und eben deshalb nicht sinnlich, nicht Erscheinung, nicht Erkenntnißobject sein kann. Dieses „übersinnliche Substratum" nennt Kant „das Ding an sich" und bezeichnet damit jenes transscendentale x, welches die Vernunftkritik in ihre Rechnung einführt und aus den nachgewiesenen Gründen einzuführen sich genöthigt sieht. Es heißt Ding an sich im Unterschiede von allen Erscheinungen. Wenn unsere Vernunft nicht sinnlich, sondern göttlich, nicht stoffempfangend, sondern schöpferisch

wäre, so würden ihre Vorstellungen die Dinge selbst sein, und es gäbe keinen Unterschied zwischen Erscheinungen und Dingen an sich. Da sie aber sinnlich ist, so sind Zeit und Raum die Grundformen ihrer Anschauung, so sind ihre Erkenntnißobjecte Erscheinungen und diese bloße Vorstellungen, also keine Dinge an sich. Daher muß unsere Vernunft unter dem Standpunkte ihrer kritischen Selbstprüfung die Erscheinungen von den Dingen an sich auf das genaueste unterscheiden und jede Vereinigung beider als eine heillose Verwirrung ansehen.

Da nun der Gegenstände, die auf das Ding an sich zu beziehen sind, oder der Beziehungen, die auf dasselbe hinweisen, viele und verschiedene sind, so erklärt sich, warum das Ding an sich bei unserem Philosophen in so vielen und verschiedenen Beziehungen auftritt. Denn es ist als das übersinnliche Substratum unserer Sinnlichkeit zugleich das der gesammten Beschaffenheit unserer erkennenden Vernunft, also auch der verborgene Grund aller unserer Erscheinungen, der äußeren wie der inneren, mithin das Substratum der gesammten Sinnenwelt. In Rücksicht auf unsere Sinnlichkeit, die lediglich stoffempfangend ist, gilt es als das stoffgebende Princip oder als die Ursache unserer Empfindungen, in Rücksicht auf die Einrichtung unserer erkennenden Vernunft überhaupt als der verborgene Grund unserer Anschauungs- und Denkart, d. h. als der Grund, daß wir anschauen und denken, äußere und innere Erscheinungen vorstellen. Da die Erscheinungen in Zeit und Raum sind und deshalb durchgängig in äußeren Beziehungen und Verhältnissen bestehen, so heißt das Ding an sich im Unterschiede davon „das Innere, was den Objecten an sich zukommt“, ein Ausdruck, den man wohl verstehen muß, um nicht zu der grundfalschen Vorstellung verleitet zu werden, als ob das Ding an sich irgendwo in den Erscheinungen stecke. Es ist nicht äußerlich, nicht auf anderes bezogen und von anderem abhängig, also überhaupt nicht in Zeit und Raum: dies bedeutet der obige Ausdruck. Da alle Erscheinungen empirische Objecte sind, so heißt das Ding an sich im Unterschiede davon „das transscendentale Object“. Da alle Erscheinungen Vorstellungen sind und nicht etwa Gegenstände außer und unabhängig von denselben, so heißt das Ding an

sich „das wahre Correlatum unserer Vorstellungen". Und da nur die Erscheinungen Erkenntnißobjecte sind, so bezeichnet das Ding an sich die Grenze unserer Erkenntniß und gilt als „der Grenzbegriff unseres Verstandes". In allen diesen mannichfaltigen Bezeichnungen sehen wir keinen Proteus, der sich verwandelt, sondern eine und dieselbe Sache, die der Philosoph nach den verschiedenen Beziehungen, die auf dieselbe hinweisen, in verschiedenen Fassungen darzustellen genöthigt ist.

Wir lassen ihn selbst reden. Es heißt in der Lehre vom Raum: „Der transscendentale Begriff der Erscheinungen im Raum ist eine kritische Erinnerung, daß überhaupt nichts, was im Raume angeschaut wird, eine Sache an sich noch der Raum eine Form der Dinge sei, die ihnen etwa an sich eigen wäre, sondern daß uns die Gegenstände an sich zwar nicht bekannt sind, und was wir äußere Gegenstände nennen, nichts anderes als bloße Vorstellungen unserer Sinnlichkeit sind, deren Form der Raum ist, deren wahres Correlatum aber, d. i. das Ding an sich selbst, dadurch gar nicht erkannt wird noch erkannt werden kann, nach welchem aber auch in der Erfahrung niemals gefragt wird".[1] „Zur Bestätigung dieser Theorie von der Idealität des äußeren sowohl als inneren Sinnes, mithin aller Objecte der Sinne als bloßer Erscheinungen kann vorzüglich die Bemerkung dienen: daß alles, was in unserer Erkenntniß zur Anschauung gehört, nichts als bloße Verhältnisse enthalte, der Oerter in einer Anschauung (Ausdehnung), Veränderung der Oerter (Bewegung) und Gesetze, nach denen diese Veränderung bestimmt wird (bewegende Kräfte). Was aber in dem Orte gegenwärtig sei oder was es außer der Ortsveränderung in den Dingen selbst wirke, wird dadurch nicht gegeben. Nun wird durch bloße Verhältnisse doch nicht eine Sache an sich erkannt; also ist wohl zu urtheilen, daß, da uns durch den äußeren Sinn nichts als bloße Verhältnißvorstellungen gegeben werden, dieser auch nur das Verhältniß eines Gegenstandes auf das Subject in seiner Vorstellung enthalten könne und nicht

[1] Ebendas. Tr. Aesthetik. § 3 (Bd. II. S. 68 ff.).

das Innere, was dem Objecte an sich zukommt. Mit der inneren Anschauung ist es ebenso bewandt.“ [1]

Das Substratum unserer äußeren und inneren Anschauung ist auch das unserer äußeren und inneren Erscheinungen, der Beschaffenheit unserer erkennenden Vernunft überhaupt, der Sinnlichkeit und des Verstandes, also der Grund unserer räumlichen Vorstellungen, wie unseres Denkens. „Dasjenige Etwas, welches den äußeren Erscheinungen zum Grunde liegt, was unseren Sinn so afficirt, daß er die Vorstellung von Raum, Materie, Gestalt u. s. w. bekommt, dieses Etwas als Noumenon (oder besser als transscendentaler Gegenstand) betrachtet, könnte doch auch zugleich das Subject der Gedanken sein, wiewohl wir durch die Art, wie unser äußerer Sinn dadurch afficirt wird, keine Anschauung von Vorstellung, Willen u. s. w., sondern blos vom Raum und dessen Bestimmungen bekommen. Dieses Etwas aber ist nicht ausgedehnt, nicht undurchdringlich, nicht zusammengesetzt, weil alle diese Prädicate nur die Sinnlichkeit und deren Anschauung angehen, sofern wir von dergleichen (uns übrigens unbekannten) Objecten afficirt werden.“ [2]

Daß wir äußere und innere Erscheinungen vorstellen, Sinnlichkeit und Verstand haben, anschauen und denken: darin besteht die Einrichtung unserer erkennenden Vernunft. Wir entdecken, daß, aber nicht warum dieselbe so und nicht anders organisirt ist. „Die berechtigte Frage wegen der Gemeinschaft des Denkenden und Ausgedehnten würde also, wenn man alles Eingebildete absondert, darauf hinauslaufen: wie in einem denkenden Subjecte überhaupt äußere Anschauung, nämlich die des Raumes (eine Erfüllung desselben, Gestalt und Bewegung) möglich sei? Auf diese Frage aber ist es keinem Menschen möglich, eine Antwort zu finden, und man kann diese Lücke unseres Wissens niemals ausfüllen, sondern nur dadurch bezeichnen, daß man die äußeren Erscheinungen einem transscendentalen Gegenstande zuschreibt, welcher die Ursache dieser Art Vorstellungen ist, den wir aber gar nicht kennen, noch jemals einigen Begriff von ihm bekommen werden.

[1] Ebendas. § 8 (S. 83).

[2] Kr. d. r. V. (1781). Tr. Dialektik. Die Paralog. d. r. V. Kritik des zweiten Paralogismus. (Bd. II. Nachtr. S. 667.)

In allen Aufgaben, die im Felde der Erfahrung vorkommen mögen, behandeln wir jene Erscheinungen als Gegenstände an sich selbst, ohne uns um den ersten Grund ihrer Möglichkeit (als Erscheinungen) zu bekümmern. Gehen wir aber über deren Grenze hinaus, so wird der Begriff eines transscendentalen Gegenstandes nothwendig."[1]

Der Philosoph Eberhard in Halle, der nach der leibnizischen Erkenntnißlehre die kantische Vernunftkritik für entbehrlich und überflüssig hielt, machte der letzteren den Einwurf, daß sie den Stoff unserer Sinnlichkeit, nämlich die Empfindungen, nicht ohne die Dinge an sich zu erklären vermöge: „wir mögen wählen, welches wir wollen, so kommen wir auf Dinge an sich". Unser Philosoph entkräftet diesen Einwurf, indem er ihn bejaht und berichtigt. „Nun ist ja das eben die beständige Behauptung der Kritik; nur daß sie diesen Grund des Stoffes sinnlicher Vorstellungen nicht selbst wiederum in Dingen, als Gegenständen der Sinne, sondern in etwas Uebersinnlichem setzt, was jener zum Grunde liegt und wovon wir keine Erkenntniß haben können. Sie sagt: die Gegenstände als Dinge an sich geben den Stoff zu empirischen Anschauungen (sie enthalten den Grund, das Vorstellungsvermögen seiner Sinnlichkeit gemäß zu bestimmen), aber sie sind nicht der Stoff derselben."[2]

[1] Ebendas. Betrachtung über d. Summe der reinen Seelenlehre (II. S. 696 ff.). Vgl. meine Gesch. der neueren Philosophie. 3. Aufl. Bd. III. S. 447, 458, 570.

[2] Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll (1790). S. W. Bd. III. S. 352. In dieser Schrift findet sich eine Anmerkung (S. 345), die einem der obigen Sätze Kants widerstreitet. In Rücksicht auf die zusammengesetzten Sinnenobjecte heißt es: „Ob das Uebersinnliche, was jener Erscheinung als Substrat unterliegt, als Ding an sich auch zusammengesetzt oder einfach sei, davon kann niemand im Mindesten etwas wissen" u. s. w. Doch hat Kant in der Kritik des zweiten Paralogismus ausdrücklich gelehrt: „Dieses Etwas aber ist nicht ausgedehnt, nicht undurchdringlich, nicht zusammengesetzt, weil alle diese Prädicate nur die Sinnlichkeit und deren Anschauung angehen". Selbst in unserer Anmerkung heißt es kurz vorher: „das, was der Möglichkeit des Zusammengesetzten zum Grunde liegt, was also allein als nicht zusammengesetzt gedacht werden kann, ist das Noumen" u. s. w.

Es ist zur richtigen Würdigung und Beurtheilung der kantischen Philosophie höchst wichtig, daß man die Lehre von dem Dinge an sich in ihrer Entstehung wie in ihrem Umfange erkennt und nicht, wie gemeiniglich geschieht, falsch und einseitig auffaßt, indem man die Dinge an sich blos auf die Erkenntnißobjecte oder Erscheinungen bezieht und in diese versetzt, als ob sie darin, wie der Kern in der Schale, enthalten wären, nur daß sie uns vermöge unserer sinnlichen Vorstellung verborgen bleiben. Die Empiristen, die, wie Bacon und Locke, keine andere Erkenntniß als die sinnliche gelten ließen, erklärten die Dinge an sich für unerkennbar, während die Rationalisten, wie Descartes und Leibniz, die Sinnlichkeit für einen verworrenen Verstand, das klare und deutliche Denken dagegen für die wahre Erkenntnißform und darum die Dinge an sich für die wahren Erkenntnißobjecte hielten. Dann sind Dinge an sich und Erscheinungen dieselben Objecte: die wahrgenommenen Gegenstände sind die Dinge, wie sie uns erscheinen, die klar und deutlich gedachten dagegen die Dinge, wie sie an sich sind. Dieselbe Sache ist nach der Art, wie wir sie vorstellen, ob sinnlich oder denkend, ob unklar oder klar, Erscheinung oder Ding an sich. In eben dieser Vermengung sah Kant den Grundirrthum der dogmatischen Philosophie, insbesondere den ihrer Metaphysik. Nach ihm sind beide völlig zu unterscheiden: das Ding an sich ist das übersinnliche Substratum der Erscheinungen, weil es das unserer erkennenden Vernunft ist, weil es das unserer Sinnlichkeit ist, die Empfindungen hat, aber nicht erzeugt, und Eindrücke empfängt, deren Ursache weder sie selbst noch eines ihrer Objecte sein kann.

Zweites Capitel.

Die kantische Philosophie als Freiheitslehre.

I. Der kantische Realismus und Idealismus.

Es ist jetzt nicht zu untersuchen, ob die Grundlehren Kants mit einander übereinstimmen oder streiten, ob und inwieweit dieselben unwidersprochen oder gar unwidersprechlich gelten. Wir haben fest-

zustellen, daß die Anerkennung der Dinge an sich und deren Unterscheidung von den Erscheinungen zu jenen Grundlehren gehört. Sie verhält sich zu der Lehre von der Idealität der Erscheinungen, wie das Ding an sich zu den letzteren, und bildet in dem Lehrgebäude Kants die nothwendige Ergänzung und gleichsam Substruction des transscendentalen Idealismus. Es heißt die Fundamente der kritischen Philosophie erschüttern, sobald die Anerkennung der Dinge an sich und ihre Unterscheidung von den Erscheinungen entweder verneint wird oder auf unrichtige Art stattfindet. Wenn die Realität der Dinge an sich zwar bejaht, aber von den Erscheinungen nicht gehörig unterschieden wird, so entsteht jene Vermengung beider, die den Charakter und Grundirrthum der dogmatischen Philosophie ausmacht. Wenn es blos Dinge an sich und keine Erscheinungen gäbe, so wäre alle Erkenntniß unmöglich. Wenn es blos Erscheinungen und keine Ding an sich gäbe, so wäre die Sinnenwelt, die wir vorstellen, ein Traum, den wir gemeinsam träumen, zwar ein zusammenhängendes, aber nur subjectives Gebilde ohne wirklichen Grund und Bestand. Die Erkennbarkeit der Welt besteht in ihrer Idealität, d. h. in dem durchgängigen Charakter ihrer Vorstellbarkeit und ihres Vorgestelltseins: diesen Charakter lehrt und begründet die kritische Philosophie als transscendentaler Idealismus. Die Realität der Welt besteht in dem, was allen Erscheinungen, weil allen Vorstellungen und vorstellenden Vermögen, zu Grunde liegt und von der Kritik als Ding an sich bezeichnet wird. In diesem Sinne darf die Lehre von den Erscheinungen der kantische Idealismus, die von den Dingen an sich der kantische Realismus genannt werden.

II. Das Ding an sich als Wille.

1. Die intelligible Ursächlichkeit.

Unser Philosoph betrachtet die Dinge an sich als das übersinnliche Substratum unserer erkennenden Vernunft und Sinnenwelt, als das stoffgebende Princip oder als die Ursache unserer Empfindungen, er schreibt ihnen demnach eine Ursächlichkeit zu, die in einem ganz anderen Sinne zu nehmen ist, als jene Kategorie der Ursache, welche die Zeitfolge der Erscheinungen bestimmt und dadurch

unsere Erfahrung ermöglicht und macht, aber eben deshalb auch nur innerhalb der letzteren gilt. Dieser Begriff ist eine Verstandesregel, die blos auf die Erscheinungen, also nicht auf die Dinge an sich angewendet werden darf. Dies hat Kant gewußt und gelehrt. Man darf nicht ohne weiteres annehmen, daß ein solcher Denker sich mit seinen eigenen Lehren in so grobe und handgreifliche Widersprüche verstrickt habe, daß er denselben Begriff, dessen Ungültigkeit für die Dinge an sich er begründet hat, dennoch unbeirrt auf diese anwendet. Er unterscheidet zwei grundverschiedene Arten der Causalität: „die bedingte oder sensible" und „die unbedingte oder intelligible". Jene gilt nur für die Erscheinungen, deren Zeitfolge blos durch sie bestimmt und ausgemacht wird; diese gilt von keiner Erscheinung und ist unabhängig von aller Zeit. Nun sind die Dinge an sich zeitlos und ursächlich: daher ist ihre Causalität die unbedingte oder intelligible, die nach der Lehre unseres Philosophen in der Freiheit oder in dem reinen Willen besteht, der das moralische Weltprincip ausmacht.

2. Die moralische Weltordnung.

Es giebt noch eine andere Welt als die sinnliche und zeitliche eine von dieser völlig unabhängige intelligible Welt, die wir nicht etwa jenseits unserer gemeinsamen Erfahrung als eine himmlische Geisterwelt, die doch auch in Zeit und Raum sein müßte, suchen und vorstellen dürfen — dies wäre der Weg zu Swedenborgs Träumereien, — sondern als die moralische Welt erkennen, worin die Gesetze der Freiheit gelten und erfüllt werden. Die intelligible Welt ist „die Welt als Wille", die sinnliche ist „die Welt als Vorstellung", jene verhält sich zu dieser, wie das Ding an sich zu den Erscheinungen: sie ist das Ding an sich und liegt der Sinnenwelt zu Grunde, daher ist sie von der letzteren unabhängig, während diese von ihr abhängig ist. Wie sich aber die sinnliche Welt zur intelligiblen, so muß sich unser Erkenntnißvermögen zum Willen oder, was dasselbe heißt, unsere theoretische Vernunft zur praktischen verhalten: diese ist von jener unabhängig, während jene von dieser abhängig ist. Dadurch ist das Verhältniß bestimmt, welches Kant „den Primat der praktischen Vernunft" genannt hat. Er mußte

die Realität und Ursächlichkeit der Dinge an sich anerkennen, er mußte die letztere als intelligible Causalität dem reinen Willen oder der Freiheit gleichsetzen und darum den Primat der praktischen Vernunft lehren. Mit anderen Worten: das eigentliche oder reale Weltprincip ist nach Kant nicht die erkennende Vernunft, sondern der Wille.

Das Ziel unseres Willens ist nach dem Gesetze der Freiheit die Lauterkeit des Wollens: dieses Ziel soll erstrebt und erreicht werden, es wird in der Willensläuterung erstrebt, die das eigentliche Grundthema der moralischen Welt ausmacht. Da nun ohne Sinnenwelt keine sinnlichen Triebfedern und Begierden in uns wirksam sein könnten, also kein Material der Läuterung gegeben, diese selbst mithin gegenstandslos und überflüssig wäre, so leuchtet ein, daß die gesammte Sinnenwelt, unbeschadet ihrer eigenen Gesetze ein nothwendiges Glied und einen integrirenden Bestandtheil der moralischen Welt ausmacht, daß sie von dieser umfaßt und beherrscht wird, daß die Naturgesetze den Freiheitsgesetzen untergeordnet sind, so wenig sie durch dieselben ungültig gemacht oder aufgehoben werden können. Unser Sinnenleben erhält jetzt eine moralische Bedeutung und wird zu einem moralischen Phänomen, worin sich eine bestimmte Gesinnungsart, d. h. der Wille in einem bestimmten Charakter seiner Läuterung oder seiner Unlauterkeit ausprägt und darstellt. Die Constanz dieser Gesinnungsart läßt unsere moralischen Handlungen als nothwendig erscheinen, d. h. als die Folgen unseres gegebenen empirischen Charakters. Daß es aber die Gesinnung oder Willensrichtung ist, die in unserem empirischen Charakter erscheint und sein Thema bildet, macht den letzteren zu einem Willensphänomen oder zu einer gewollten Erscheinung, d. h. zur Erscheinung des intelligiblen Charakters oder der Freiheit. Hier sehen wir, wie Kants Lehre von dem intelligiblen und empirischen Charakter aus seiner Lehre von der Freiheit und Läuterung nothwendig hervorgeht. Ohne die Idealität der Zeit und des Raumes keine Möglichkeit der Sinnenwelt, aber auch keine Möglichkeit der Freiheit, keine Nothwendigkeit der Willensläuterung, keine moralischen Phänomene sinnlicher und empirischer Art, also kein empirischer Charakter als Erscheinung des intelligiblen, kein Zusammenbestehen der Freiheit

und Nothwendigkeit in den Handlungen und Charakteren der Menschen. Daß unser Philosoph dieses Zusammenbestehen zum ersten male erleuchtet hat, nannte Schopenhauer „die größte aller Leistungen des menschlichen Tiefsinns“, und da der Weg zu dieser Einsicht nur durch die Lehre von Zeit und Raum gewonnen werden konnte, so pries er die transscendentale Aesthetik und die Lehre vom intelligiblen und empirischen Charakter als „die beiden Diamanten in der Krone des kantischen Ruhmes“.

III. Die Lehre von Gott und der Unsterblichkeit.

1. Der kantische Theismus.

Die Idee und Geltung der moralischen Weltordnung schließt die Frage nach ihrem Urgrunde und nach der Erreichbarkeit ihres höchsten Zieles, nämlich der Willenslauterkeit in sich. Der moralische Welturheber ist Gott, und die Willenslauterkeit oder sittliche Vollkommenheit soll nicht im zeitlichen, sondern nur in einem ewigen Leben, d. h. durch die Unsterblichkeit der Seele erreicht werden können. Die Ideen der Freiheit, Gottes und der Unsterblichkeit gehen bei unserem Philosophen Hand in Hand. In der Kritik der reinen Vernunft sind sie bloße Ideen, in der Kritik der praktischen gelten sie als Realitäten, und zwar ist es die Realität der Freiheit und sittlichen Weltordnung, wodurch die beiden anderen Ideen auch realisirt oder moralisch gewiß gemacht werden. Es ist unmöglich, aus der Sinnenwelt das Dasein der Freiheit, Gottes und der Unsterblichkeit zu erkennen und zu beweisen, vielmehr müssen mit den Mitteln unserer theoretischen Erkenntniß alle darauf gerichteten Beweise fehlschlagen und durch eine kritische Prüfung dergestalt widerlegt werden, daß die Unbeweisbarkeit jener Objecte einleuchtet und ihre Realität dahingestellt bleibt. Nun hat die Lehre von der Idealität der Zeit, des Raumes und der Sinnenwelt die Unmöglichkeit der Freiheit bereits aus dem Wege geräumt. Da die Zeit unsere bloße Vorstellung ist, so können wir uns von ihr unterscheiden und müssen es können; es giebt etwas in uns, das von aller Zeit unabhängig ist: dieses zeitlose Etwas ist die Freiheit, sie ist die einzige Bedingung, unter der die Thatsache unserer sittlichen

Selbsterkenntniß und die Wirksamkeit des Sittengesetzes in uns stattfindet; daher ist nicht blos ihre Möglichkeit, sondern ihre Wirklichkeit zu bejahen. In der Erfüllung ihrer Gesetze besteht die moralische Weltordnung; ohne diese blieben ihre Gesetze unerfüllt, sie wären keine Gesetze, und die Freiheit selbst eine bloße Einbildung. Aus der sittlichen Weltordnung, der die sinnliche untergeordnet sein muß, erhellt die Realität des moralischen Weltgrundes (Gottes), die Erreichbarkeit des moralischen Weltziels, welches die Willenslauterkeit und damit die Unsterblichkeit in sich schließt. Dies sind die sogenannten moralischen Argumente, womit Kant durch die Freiheit, den Primat der praktischen Vernunft und die nothwendige Erfüllung ihrer Postulate, das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen gesucht hat.

Diese moralischen Beweise haben unserem Philosophen wegen ihres religiösen Gewichtes und ihrer leicht faßlichen Art viele Anhänger, aber wegen ihrer anscheinenden Unvereinbarkeit mit den Ergebnissen der Vernunftkritik auch Widersacher genug verschafft, die sie zur Zielscheibe ernster und spöttischer Angriffe gemacht haben. Es ist behauptet worden, daß Kant in der Kritik der praktischen Vernunft mit schwachen Gründen und zum Nothbehelf schwacher Seelen wieder aufzurichten gesucht, was er in der Kritik der reinen Vernunft mit den stärksten Gründen zerstört hatte. Unter den Kennern der kritischen Philosophie ist namentlich Schopenhauer der Repräsentant dieser Ansicht und der erklärteste Widersacher des kantischen Theismus.

Die Lehre von der Freiheit und der absoluten Gültigkeit der moralischen Weltordnung oder dem Primate der praktischen Vernunft ruht bei unserem Philosophen auf festem Grunde. Mit dieser Lehre steht und fällt der moralische Beweis für das Dasein Gottes. Ueber die theoretische Beweisbarkeit des letzteren hat Kant in den verschiedenen Zeitpunkten seiner philosophischen Forschung verschieden gedacht: in seiner vorkritischen Periode hat er dieselbe umzubilden und neu zu begründen gesucht, in der Vernunftkritik hat er sie nicht blos verneint, sondern widerlegt oder ihre Unmöglichkeit bewiesen, auch hat er dieses Ergebniß weder zurückgenommen noch abgemindert, sondern in völliger Uebereinstimmung damit in der Kritik der prak-

tischen Vernunft wie in der der teleologischen Urtheilskraft nach den uns bekannten und einleuchtenden Gründen aus der Nothwendigkeit der moralischen Weltordnung die Nothwendigkeit des moralischen Weltgrundes oder das Dasein Gottes dargethan.

Was demnach die Frage nach der Beweisbarkeit des göttlichen Daseins betrifft, so finden wir in den verschiedenen Ansichten unseres Philosophen keinen Widerstreit, sondern einen folgerichtigen Fortschritt. Aber wie verschieden er auch über diesen Punkt, nämlich die Erkennbarkeit Gottes, gedacht, so giebt es in dem Entwicklungsgange seiner philosophischen Ueberzeugungen keinen Moment, wo er die Realität Gottes verneint oder auch nur bezweifelt hat. Und es giebt noch einen zweiten und dritten Punkt, der ihm unerschütterlich feststand, selbst damals, als er sich am meisten skeptisch verhielt und die Träume Swedenborgs von der Geisterwelt und unserer Gemeinschaft mit ihr verlachte: ich meine seine Ueberzeugung, daß die Moralität unabhängig sei von jeder Art wissenschaftlicher Erkenntniß, wie von jedem Zweifel, der die Möglichkeit der letzteren erschüttert; daß die Geisterwelt wie die Geistergemeinschaft lediglich in der moralischen Gemeinschaft oder in der moralischen Weltordnung bestehe.[1]

2. Die kantische Unsterblichkeitslehre.

Dagegen unterliegt die Art und Weise, wie in der Kritik der praktischen Vernunft das höchste Gut gefaßt und mit Hülfe Gottes und der Unsterblichkeit hergestellt wird, einer Reihe schwer wiegender Bedenken. Wir müssen hier in unsere Charakteristik der kantischen Unsterblichkeitslehre schon die Kritik derselben aufnehmen, um die richtige Vorstellung der Sache zu gewinnen. Da nämlich die kritische Philosophie von dem Standpunkt ihrer völlig neuen Weltanschauung die Unsterblichkeit zu bejahen hat, so kommt alles darauf an, daß diese Bejahung in der richtigen Weise gefaßt wird.

Das höchste Gut gilt als die nothwendige Vereinigung von Tugend und Glückseligkeit: als der durch unsere Würdigkeit verdiente und durch die göttliche Gerechtigkeit uns ertheilte Zustand des seligen

---

[1] Vgl. meine Geschichte der neueren Philosophie. 3. Aufl. Bd. III. S. 229—230, S. 252—254, S. 264—265.

Lebens. Weil die Lauterkeit des Willens erreicht werden soll und in diesem unserem gegenwärtigen Dasein nicht erreicht werden kann, darum postulirt die praktische Vernunft ein künftiges Leben, d. h. die Fortsetzung und Fortdauer unseres persönlichen Daseins oder die Unsterblichkeit der Seele. Wir beurtheilen diese Vorstellung der Sache genau nach der Richtschnur, die uns die kritische Philosophie vorschreibt.

Es ist zunächst nicht einzusehen, warum innerhalb unseres irdischen Daseins die Lauterkeit der Gesinnung schlechterdings unerreichbar oder völlig unmöglich sein soll. Kant selbst hat in seiner Religionslehre dieser Behauptung widersprochen. Denn er hat den Erlöser nicht blos der Idee, sondern der Wirklichkeit nach in der Person Jesu davon ausgenommen und ausdrücklich erklärt, daß dieses Vorbild unpraktisch und unwirksam sein würde, wenn jene Lauterkeit ihm entweder abgesprochen oder als eine übernatürliche Wunderkraft zugeschrieben werden sollte.[1] Daher ist der Satz, daß unser sittliches Endziel nur in einem künftigen und ewigen Leben erreicht werden könne, nicht stichhaltig.

Diesen Einwurf bei Seite gesetzt, so ist nicht einzusehen, was die Fortdauer unseres Daseins helfen soll. Diese Fortdauer ist, wie die Dauer überhaupt, eine Zeitbestimmung und fällt als solche in die Zeit und Sinnenwelt. Wenn nun in der gegenwärtigen Sinnenwelt die sittliche Vollkommenheit wegen der zeitlichen und sinnlichen Beschaffenheit unseres Daseins unerreichbar ist, so wird sie auch in der künftigen Sinnenwelt unerreichbar bleiben, weil die Bedingungen ihrer Unmöglichkeit keineswegs aufgehoben sind. Das ewige Leben ist vom zeitlichen zu unterscheiden: daher kann auch die endlose Fortdauer nicht als ewiges Leben angesehen werden, und es ist zu tadeln, daß Kant in seiner Unsterblichkeitslehre ewiges Leben und endlose Fortdauer nicht unterschieden hat. Er fordert „eine ins Unendliche fortdauernde Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens".

Gilt aber die Unsterblichkeit als Fortdauer oder künftiges Leben, so müssen wir fragen: wie innerhalb der Zeit und Sinnen-

---

[1] Ebendas. Bd. IV. S. 309–410, S. 321–322.

welt, nachdem unser leibliches Dasein aufgehört hat, unsere Persönlichkeit noch fortdauern kann? Ob durch irdische Wiedergeburten (Seelenwanderung) oder durch Versetzung auf einen anderen, vielleicht aus feinerem Stoffe gebildeten Weltkörper, etwa den Jupiter, wie Kant selbst in früherer Zeit es für möglich hielt, oder in der Wanderung durch die Sternenwelt oder wie sonst? Solche Fragen sind aufzuwerfen und lassen sich nicht oder nur phantastisch beantworten, womit die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele als einer Fortdauer unseres persönlichen Daseins in der Zeit und Sinnenwelt aus den Postulaten der praktischen Vernunft unter die Objecte der Einbildung und des Phantasirens versetzt wird.

Unsere Würdigkeit soll nach den Forderungen der praktischen Vernunft die Ursache unserer Glückseligkeit, unsere Lauterkeit die unserer Seligkeit sein. Haben wir die erste erreicht, so haben wir die zweite verdient und empfangen sie aus der Hand Gottes. Nun ist nicht einzusehen, welche Art von Glückseligkeit, die nicht aus der Lauterkeit selbst hervorgeht, dieser noch soll hinzugefügt werden können? Die Selbstverleugnung ist vollendet, alle Triebfedern der Selbstliebe und Selbstsucht sind überwunden, womit alle die Uebel wegfallen, die uns unselig machen. Die Hölle des bösen Gewissens ist getilgt, der Himmel des guten ist gegenwärtig. Wenn dieser Seligkeit noch etwas gebricht, so kann es nur die Fülle äußerer Güter zur Entschädigung für erlittene äußere Uebel sein. Nachdem wir den Himmel des guten Gewissens errungen haben, sollen wir, bildlich zu reden, auch noch in Abrahams Schooß schwelgen. Es ist nicht einzusehen, mit welchem Rechte der Philosoph, der in seiner Sittenlehre die strengste und peinlichste Scheidung der Sittlichkeit und Glückseligkeit vollzogen und auf das nachdrücklichste eingeschärft hat, zur Herstellung des höchsten Gutes die nothwendige Vereinigung beider fordert unter der beständigen Voraussetzung ihres grundverschiedenen Ursprungs. Die Sittlichkeit folgt aus dem reinen, das Streben nach Glückseligkeit aus dem empirischen Willen oder aus der Selbstliebe, die alles begehrt, was ihrem Wohlbefinden nützt. Ist nun das Streben nach künftiger und ewiger Glückseligkeit weniger eudämonistisch, weniger begehrlich und eigennützig, als das nach gegenwärtiger? Es heißt zwar: trachtet vor allem nach

der Lauterkeit der Gesinnung, so wird euch die Glückseligkeit von selbst kraft der göttlichen Gerechtigkeit zufallen. Ihr sollt die letztere nicht begehren und fordern, wohl aber dürft ihr sie hoffen! Als ob diese Hoffnung nicht auch ein stilles Erwarten, Begehren und Fordern wäre! Mit einer solchen Hoffnung verhalten wir uns zu der künftigen Glückseligkeit, wie die wohlgearteten Diener, die nichts fordern, auch versichern, daß sie nichts nehmen, aber dabei verstohlen die Hand öffnen.

Alle diese Schwächen der kantischen Unsterblichkeitslehre, wie uns dieselbe in den Postulaten der praktischen Vernunft entgegentritt, lassen sich auf einen Grundfehler zurückführen. Das πρῶτον ψεῦδος liegt darin, daß die göttliche Gerechtigkeit nach dem Muster der zeitlichen gefaßt und in die Vergeltung gesetzt wird, gemäß welcher die Mißverhältnisse zwischen Tugend und Glückseligkeit in unserem gegenwärtigen Weltzustande eine Ausgleichung fordern, die erst im künftigen Leben erreicht werden kann und soll. Auf die Nothwendigkeit der Vergeltung gründete Kant die strafende Gerechtigkeit, die der Staatsgewalt zukommt; auf denselben Begriff gründet er nun die lohnende Gerechtigkeit, deren vollkommene und unfehlbare Ausübung nur durch Gott möglich ist und erst im jenseitigen Leben stattfindet. Daher setzt er das ewige Leben gleich dem künftigen, die Unsterblichkeit gleich der persönlichen Fortdauer, die Lauterkeit gleich einem in der Gegenwart nie zu erreichenden Ziel, das sittliche Leben gleich einer Reihenfolge von Läuterungszuständen, mit denen die Vergeltungszustände Hand in Hand gehen. Nach dieser Richtschnur wäre, wie schon E. Arnoldt treffend bemerkt hat, zu fordern, daß unserer sittlichen Willensbeschaffenheit das verdiente Maß der Glückseligkeit angepaßt und proportionirt, also auch die Unlauterkeit mit der ihr gemäßen Strafe verknüpft werde; und da der nicht völlig geläuterte Wille noch den Charakter der Unlauterkeit hat, so müßte die göttliche Gerechtigkeit ihr jenseitiges Vergeltungsamt wesentlich durch die größeren oder geringeren Strafen ausüben, die sie uns nach dem größeren oder geringeren Maße unserer Unlauterkeit zutheilt.[1] Auf diesem

[1] Emil Arnoldt: Ueber Kants Ideen vom höchsten Gut (Königsberg 1874), S. 7—13.

Wege gelangen wir mitten in das Labyrinth der platonischen Unsterblichkeits- und Vergeltungslehre, indem wir den Faden der kantischen verfolgen.

Nun ist nicht einzusehen, warum in unserem gegenwärtigen Leben die vergeltende und in dem künftigen die strafende Gerechtigkeit Gottes pausirt oder aussetzt, da doch von dieser letzteren der Philosoph in seiner Unsterblichkeitslehre so gut wie gar nicht redet? Warum werden in dem Weltzustande, worin wir leben, die zahllosen Mißverhältnisse zwischen Tugend und Glückseligkeit zugelassen? Wenn es nämlich die Mißverhältnisse wirklich sind, die sie uns zu sein scheinen! Sind sie es nicht, wie wir nach der Allgegenwart Gottes und seiner Gerechtigkeit glauben sollten, so fallen auch die Bedingungen weg, unter welchen die letztere erst im künftigen Leben das Amt und den Charakter der ausgleichenden Vergeltung annimmt.

Kant wollte seine neue Lehre von der Freiheit mit der alten Lehre von der Unsterblichkeit und jenseitigen Vergeltung verschmelzen, indem er die zweite als ein nothwendiges Postulat der ersten hinstellte und geltend machte. Dieser Versuch mußte fehlschlagen und an den Principien der kritischen Philosophie selbst scheitern. Wenn uns die Wirksamkeit Gottes, wie Kant gelehrt hat und lehren mußte, ein unerforschliches Mysterium bleibt, so durfte er nicht die Wirkungsart der göttlichen Gerechtigkeit enthüllen und nach einem Vorbilde bestimmen wollen, das unter den Bedingungen der Zeit steht. Wenn er diese Wirkungsart unberechtigterweise als Vergeltung auffaßte und begreiflich scheinen ließ, so durfte er die letztere doch nicht so behandeln, daß wir die göttliche Vergeltung in den gegenwärtigen Weltzuständen vermissen und erst in den künftigen erwarten dürfen, daß uns in jenen die vergeltende und in diesen die strafende Gerechtigkeit Gottes zu fehlen scheint.

Wir beurtheilen die kantische Unsterblichkeitslehre nach den Grundsätzen der kritischen Philosophie und wollen sie diesen gemäß berichtigen, nicht überhaupt verneinen. Denn wir sehen wohl, daß die neue Freiheitslehre auch die Unsterblichkeitslehre von Grund aus ändert, und daß die Frage der letzteren durch den transscendentalen

Idealismus in ein neues Stadium der Bejahung eintritt. Die Fassung wie die Entscheidung dieser Frage ist davon abhängig, ob wir mit allem, was unser Wesen ausmacht, in Zeit und Raum sind oder diese in uns. Wenn Zeit und Raum die umfassenden Grundbedingungen alles Daseins sind und nichts von ihnen unabhängig sein kann, so beharrt nur die Materie, während ihre Formen wechseln, so müssen alle einzelnen Dinge entstehen und vergehen, so kann kein Einzelwesen, kein Individuum, also auch keine Person beständig fortdauern, vielmehr hat jede ihre bestimmte Zeitdauer, an die ihre Existenz gebunden ist: die Grenzen dieser Dauer sind die unübersteiglichen Schranken alles zeitlich-persönlichen Daseins. Unter dieser Voraussetzung, nach welcher Zeit und Raum Dinge oder Bestimmungen der Dinge an sich sind, bleibt uns nichts weiter übrig, als entweder in Uebereinstimmung mit jener Annahme jede Art individueller (persönlicher) Unsterblichkeit zu verneinen oder im Widerspruche damit dieselbe auf phantastische Art zu bejahen und vorzustellen, um gewisse Gemüthsbedürfnisse dadurch zu befriedigen. Alles Entstehen und Vergehen geschieht in der Zeit und ist nur in ihr möglich. Was von aller Zeit unabhängig ist oder den Charakter des zeitlosen Seins hat, kann weder entstehen noch vergehen: das allein ist ewig. Da nun die Zeit als solche kein Ding an sich, sondern die nothwendige Form unseres Vorstellens ist, so sind alle zeitlichen Dinge Vorstellungen oder Erscheinungen, die ohne ein Wesen, dem sie erscheinen oder welches sie vorstellt und erkennt, nicht sein können: dieses Wesen aber, da es die Bedingung aller Erscheinungen ausmacht, ist selbst keine Erscheinung, es ist nicht in der Zeit, sondern diese ist in ihm, daher ist es unabhängig von aller Zeit, d. h. zeitlos oder ewig. Es ist unmöglich, daß gewisse Erscheinungen zwar entstehen, aber nicht vergehen, sondern ins Endlose fortdauern sollen; es ist ebenso unmöglich, daß gewisse Erscheinungen zwar vergehen, aber eigentlich nicht vergehen, sondern auf geheimnißvolle Art in der Zeit und Sinnenwelt fortleben sollen. Dies ist die gewöhnliche Art, wie man sich die Unsterblichkeit der menschlichen Seele vorstellt, indem man die Vergänglichkeit der menschlichen Erscheinung zugleich bejaht und verneint und den Tod für eine bloße Formalität ansieht.

Der wahre Begriff der Unsterblichkeit fällt mit dem der Ewigkeit zusammen. Diese Unsterblichkeit bejaht und begründet die kritische Philosophie durch ihre neue Lehre von Zeit und Raum, von der Idealität unserer Sinnenwelt und von der Realität jenes übersinnlichen Substratums, das unserer erkennenden Vernunft und ihren Erscheinungen zu Grunde liegt, das Kant „Ding an sich" genannt und als das Princip der moralischen Weltordnung erleuchtet hat. Wie alle Sinnenobjecte durchaus phänomenal sind, so hat auch unser Sinnenleben den Charakter einer bloßen Erscheinung; wie die gesammte Sinnenwelt die Erscheinung der intelligiblen oder moralischen Weltordnung ist, so ist der empirische Charakter des Menschen die Erscheinung des intelligiblen: jener ist zeitlich und vergänglich, dieser zeitlos und ewig. Die Ewigkeit unseres intelligiblen Wesens müssen wir, wie die Freiheit, bejahen, obwohl wir auch diese wahre Art der Unsterblichkeit uns nicht vorzustellen oder in der Einbildungskraft auszuführen vermögen, denn sie vorstellen und bildlich gestalten, hieße sie zeitlich machen und damit verneinen. Da es ohne sinnliche Vorstellungen keine erkennbaren Objecte giebt, so ist die Unsterblichkeit der Seele auf theoretischem Wege nie zu beweisen. Da aber alle sinnlichen Vorstellungen unter der Bedingung der Zeit stehen, welche selbst unsere bloße Vorstellungsform ist, so ist unser Wesen zeitlos oder ewig, daher ist die Unsterblichkeit der Seele nie zu widerlegen: alle Beweise dawider sind ebenso vergeblich, wie die theoretischen Argumente dafür. Von beiden Seiten wird irrthümlicherweise die Realität der Zeit und die Zeitlichkeit unseres Wesens vorausgesetzt; nun demonstriren die einen, um die Unsterblichkeit der Seele zu begründen, die Immaterialität und Beharrlichkeit der letzteren, wogegen die anderen, um sie zu widerlegen, die Materialität und Vergänglichkeit der Seele beweisen.

Man kann ungültige Beweise widerlegen, indem man ihre Unmöglichkeit darthut, aber man kann sie nicht durch Beweise des Gegentheils entkräften, die ebenso ungültig sind. Daher lassen sich die Gegner nicht durch Demonstrationen der Unsterblichkeit aus dem Felde schlagen, wohl aber darf man, ohne die Grenzen des richtigen Vernunftgebrauchs zu überschreiten, ihnen eine Hypothese ent=

gegenhalten, die sie nicht widerlegen können, und welche selbst gar nicht den Anspruch macht, theoretisch beweisbar zu sein.

Die Methodenlehre der Vernunftkritik enthält in ihrem Abschnitt von der „Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung der Hypothesen" eine höchst bemerkenswerthe und charakteristische Stelle, worin Kant die Unsterblichkeitslehre in einer solchen hypothetischen Fassung den Anhängern empfiehlt, um dieselbe wider ihre Gegner aufzubieten. „Wenn euch also wider die (in irgend einer anderen, nicht speculativen Rücksicht) angenommene immaterielle und keiner körperlichen Umwandlung unterworfene Natur der Seele die Schwierigkeit aufstößt, daß gleichwohl die Erfahrung sowohl die Erhebung als Zerrüttung unserer Geisteskräfte blos als verschiedene Modification unserer Organe zu beweisen scheine, so könnt ihr die Kraft dieses Beweises dadurch schwächen, daß ihr annehmet, unser Körper sei nichts als die Fundamentalerscheinung, worauf, als Bedingung, sich in dem jetzigen Zustande (im Leben) das ganze Vermögen der Sinnlichkeit und hiemit alles Denken bezieht. Die Trennung vom Körper sei das Ende dieses sinnlichen Gebrauchs eurer Erkenntnißkraft und der Anfang des intellectuellen. Der Körper wäre also nicht die Ursache des Denkens, sondern eine blos restringirende Bedingung desselben, mithin zwar als Beförderung des sinnlichen und animalischen, aber desto mehr auch als Hinderniß des reinen und spirituellen Lebens anzusehen, und die Abhängigkeit des ersteren von der körperlichen Beschaffenheit beweise nichts für die Abhängigkeit des geistigen Lebens von dem Zustande unserer Organe. Ihr könnt aber noch weiter gehen und wohl gar neue, entweder nicht aufgeworfene oder nicht weit genug getriebene Zweifel ausfindig machen. Die Zufälligkeit der Zeugungen, die bei Menschen, so wie beim vernunftlosen Geschöpfe, von der Gelegenheit, überdem aber auch oft vom Unterhalte, von der Regierung, deren Launen und Einfällen, oft sogar vom Laster abhängt, macht eine große Schwierigkeit wider die Meinung der auf Ewigkeiten sich erstreckenden Dauer eines Geschöpfs, dessen Leben unter so unerheblichen und unserer Freiheit so ganz und gar überlassenen Umständen zuerst angefangen hat. Was die Fortdauer der ganzen Gattung (hier auf Erden) betrifft, so hat diese Schwierigkeit in Ansehung

derselben wenig auf sich, weil der Zufall im Einzelnen nichts desto weniger einer Regel im Ganzen unterworfen ist; aber in Ansehung eines jeden Individuums eine so mächtige Wirkung von so geringfügigen Umständen zu erwarten, scheint allerdings bedenklich. Hiewider könnt ihr aber eine transscendentale Hypothese aufbieten, daß alles Leben eigentlich nur intelligibel sei, den Zeitveränderungen gar nicht unterworfen und weder durch Geburt angefangen habe, noch durch den Tod geendigt werde, daß dieses Leben nichts als eine bloße Erscheinung sei, d. i. eine sinnliche Vorstellung von dem reinen geistigen Leben und die ganze Sinnenwelt ein bloßes Bild sei, welches unserer jetzigen Erkenntnißart vorschwebt und, wie ein Traum, an sich keine objective Realität habe; daß, wenn wir die Sachen und uns selbst anschauen sollen, wie sie sind, wir uns in einer Welt geistiger Naturen sehen würden, mit welcher unsere einzig wahre Gemeinschaft weder durch Geburt angefangen habe, noch durch den Leibestod (als bloßer Erscheinungen) aufhören werde u. s. w. Ob wir nun gleich von allem diesem, was wir hier wider den Angriff hypothetisch vorschützen, nicht das Mindeste wissen noch im Ernste behaupten, sondern alles nicht einmal Vernunftidee, sondern blos zur Gegenwehr ausgedachter Begriff ist, so verfahren wir doch hiebei ganz vernunftmäßig, indem wir dem Gegner, welcher alle Möglichkeit erschöpft zu haben meint, indem er den Mangel ihrer empirischen Bedingungen für einen Beweis der gänzlichen Unmöglichkeit des von uns Geglaubten fälschlich ausgiebt, nur zeigen, daß er ebensowenig durch bloße Erfahrungsgesetze das ganze Feld möglicher Dinge an sich selbst umspannen, als wir außerhalb der Erfahrung für unsere Vernunft irgend etwas auf gegründete Art erwerben können. Der solche hypothetische Gegenmittel wider die Anmaßungen des dreist verneinenden Gegners vorkehrt, muß nicht dafür gehalten werden, als wolle er sie sich als seine wahren Meinungen eigen machen. Er verläßt sie, sobald er den dogmatischen Eigendünkel des Gegners abgefertigt hat. Denn so bescheiden und gemäßigt es auch anzusehen ist, wenn jemand sich in Ansehung fremder Behauptungen blos weigernd und verneinend verhält, so ist doch jederzeit, sobald er diese seine Einwürfe als Beweise des Gegentheils geltend machen

will, der Anspruch nicht weniger stolz und eingebildet, als ob er die bejahende Partei und deren Behauptung ergriffen hätte." [1]

Man wird in dieser Unsterblichkeitshypothese leicht unterscheiden, was auf Rechnung der theoretischen Vorstellungsart und Ausführung zu setzen, und was als die innerste Ueberzeugung des Philosophen selbst zu betrachten ist. Es ist seine auf die neue Lehre von der Idealität der Zeit und Sinnenwelt gegründete Ueberzeugung, daß unser Sinnenleben den Charakter einer bloßen Erscheinung hat, daß unser intelligibles Wesen unabhängig von aller Zeit ist, also zeitlos und frei, ewig und unsterblich.

Wäre die Sinnenwelt nichts als ein Traum, der uns vorschwebt, oder ein Bild, das wir wie ein Schauspiel betrachten, so würde von selbst einleuchten, daß wir diesen passiven Vorstellungszustand überleben, denn das Ende des Traumes ist nicht auch das des Träumers und das Ende des Schauspiels nicht auch das des Zuschauers. Aber so einfach liegt die Frage nicht. Wir verhalten uns zu der Sinnenwelt nicht blos anschauend, sondern auch handelnd, wir sind in dem Theater der Welt nicht blos unter den Zuschauern, sondern auch unter den Spielern; diese Welt hat keinen anderen Zuschauerraum als die Bühne, sie ist der Schauplatz, wo wir leben und handeln, auf dem wir erscheinen und zugleich unsere eigene Erscheinung betrachten und erkennen. Hier fällt daher der Lebenszustand mit dem Vorstellungszustande, der Acteur mit dem Zuschauer dergestalt zusammen, daß, wenn dieser Zuschauer aufhört, Spieler zu sein, er auch aufhört, Zuschauer zu sein. Mit unserer Existenz in der Sinnenwelt entschwindet unserer Betrachtung auch die Erscheinung der Dinge; mit unserem sinnlichen Lebenszustande ist auch unser sinnlicher Vorstellungszustand und damit der Charakter derjenigen Erkenntniß aufgehoben, deren Grundanschauungen Zeit und Raum sind. Unserem zeitlosen Wesen entspricht der Zustand des zeitlosen Erkennens oder jener intellectuellen Anschauung, der das Wesen der Dinge unmittelbar einleuchtet. Dies meint der Philosoph,

---

[1] Kr. d. r. Vernunft. Methodenlehre, Hptst. I. Abschn. III. (S. W. Bd. II. S. 583—585.) Vgl. meine Gesch. der neueren Philosophie. 3. Aufl. Bd. III. (S. 530—531.)

wenn er in der oben angeführten Stelle uns die Annahme machen läßt: „unser Körper sei nichts als die Fundamentalerscheinung, worauf als Bedingung sich in dem jetzigen Zustande das ganze Vermögen der Sinnlichkeit und hiemit alles Denken bezieht; die Trennung vom Körper sei das Ende dieses sinnlichen Gebrauchs unserer Erkenntnißkraft und der Anfang des intellectuellen". „Wenn wir die Sachen und uns selbst anschauen sollen, wie sie sind, so würden wir uns in einer Welt geistiger Naturen sehen." Kann nun das zeitlose Erkennen, wie unser Philosoph an einer anderen Stelle lehrt, nur dem Urwesen zukommen[1], so würde demgemäß das Ende unseres sinnlichen Daseins als eine Rückkehr in das Urwesen, unser ewiges oder rein geistiges Leben als ein Leben in Gott zu betrachten sein. Mit den sinnlichen Vorstellungszuständen müßten dann auch die sinnlichen Begehrungszustände und damit jene Läuterungsbedürftigkeit wegfallen, um deren willen Kant in seiner praktischen Unsterblichkeitslehre die endlose Fortdauer unseres persönlichen Daseins gefordert hat. Dann würde die Lauterkeit nicht die Aufgabe und das Ziel, sondern die Bedingung und den Charakter des unsterblichen Lebens ausmachen. Schopenhauer verwirft mit dem kantischen Theismus auch die Unsterblichkeitslehre, die in der Kritik der praktischen Vernunft gefordert wird und mit der Vergeltungslehre zusammenfällt; er bejaht die Unsterblichkeit unseres Wesens auf Grund der transscendentalen Aesthetik. „Wollte man, wie so oft geschehen, Fortdauer des individuellen Bewußtseins verlangen, um eine jenseitige Belohnung oder Bestrafung daran zu knüpfen, so würde es hiemit im Grunde nur auf die Vereinbarkeit der Tugend mit dem Egoismus abgesehen sein. Diese beiden aber werden sich nie umarmen: sie sind von Grund aus Entgegengesetzte." „Die gründlichste Antwort auf die Frage nach der Fortdauer des Individuums nach dem Tode liegt in Kants großer Lehre von der Idealität der Zeit, als welche gerade hier sich besonders folgenreich und fruchtbar erweist, indem sie durch eine völlig theoretische, aber wohl erwiesene Einsicht Dogmen, die auf dem einen wie auf dem anderen Wege zum Absurden führen, ersetzt und so die excitirendste

---

[1] S. oben S. 23 ff.

aller metaphysischen Fragen mit einem male beseitigt. Anfangen, Enden, Fortdauern sind Begriffe, welche ihre Bedeutung einzig von der Zeit entlehnen und folglich nur unter Voraussetzung dieser gelten. Allein die Zeit hat kein absolutes Dasein, ist nicht die Art und Weise des Seins an sich der Dinge, sondern blos die Form unserer Erkenntniß von unserem und aller Dinge Dasein und Wesen, welche eben dadurch sehr unvollkommen und auf bloße Erscheinungen beschränkt ist."[1]

Da es nun unserer Vernunft bei ihrer gegenwärtigen Einrichtung schlechterdings unmöglich ist, sich von dem Zustande des zeitlosen Seins und Erkennens eine Vorstellung zu verschaffen, so können wir von dem Leben nach dem Tode nicht das Mindeste wissen. Wir beherzigen daher, was unser Philosoph ausdrücklich erklärt hat: daß seine Hypothese nicht das Dogma der Unsterblichkeit vertheidigen, sondern nur die Gegner desselben bekämpfen will. Indessen bleibt es sehr bemerkenswerth, daß für die erlaubten und zur Polemik berechtigten „Hypothesen der reinen Vernunft" Kant gerade dieses Beispiel als das einzige und beste gewählt hat: nämlich die Lehre, die unser gegenwärtiges Dasein als eine bloße Erscheinung oder sinnliche Vorstellung unseres ewigen und intelligiblen Lebens darstellt. Vergleichen wir die kantische Unsterblichkeitslehre nach dieser Hypothese der reinen Vernunft mit der nach dem Postulate der praktischen, so wird dort das ewige Leben als zeitlos, übersinnlich und rein geistig, hier dagegen als zeitlich, darum auch sinnlich und läuterungsbedürftig gefaßt: dort gilt es als Vollendung, die wir uns als ein Leben in Gott denken müssen, hier dagegen als eine endlos fortdauernde, in sittlicher Läuterung begriffene und der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes unterworfene Entwicklung. Nach der ersten Fassung ist unser ewiges Leben unabhängig von Zeit und Raum. Was man den Zustand der Seele nach dem Tode nennt, ist für unser gegenwärtiges Erkenntnißvermögen mysterium magnum, und „die leidige Frage: wann? wie? und wo?" wird

---

[1] A. Schopenhauer. Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. II. (5. Aufl.) S. 564. Vgl. Parerga und Paralipomena. Bd. II. (4. Aufl.) § 137.

damit abgeschnitten, denn sie ist ungereimt und sinnlos, da sie das zeit- und raumlose Dasein in Zeit und Raum sucht. Nach der zweiten Fassung dagegen soll die Seele nach dem Tode ihr Dasein fortsetzen, sie soll eine Reihe fortschreitender Läuterungszustände erleben, also in der Zeit, mithin auch in der Sinnenwelt forteristiren, sie muß in einem gewissen Zeitpunkte den Körper verlassen, einen neuen Ort ihres Aufenthaltes suchen, eine neue Lebensform annehmen, und da dies alles nur in Zeit und Raum, also in unserer gemeinsamen Sinnenwelt vor sich gehen kann, so scheint es, als ob wir mit der gehörigen Spürkraft ihre verborgenen Wege auffinden könnten. Jetzt fühlen wir uns nicht mehr vor jenes mysterium magnum gestellt, von dem wir sehr wohl erkennen, warum es uns verschlossen bleibt, sondern wir stehen rathlos, wie Mephistopheles vor dem Leichname des Faust:

> Und wenn ich Tag und Stunden mich zerplage,
> Wann? wie und wo? das ist die leidige Frage.

Drittes Capitel.

Die kantische Philosophie als Entwicklungslehre.

I. Die kantischen Grundprobleme.

Die Thatsache, daß wir eine gemeinsame Sinnenwelt vorstellen, war das erste Problem, dessen Auflösung das Thema der kantischen Erkenntnißlehre ausmachte. Wenn diese Sinnenwelt nicht durchgängig phänomenal, d. h. vorstellbar und vorgestellt wäre, so müßte jene Thatsache für unerklärlich gelten. Die Sinnenobjecte sind Phänomene oder Erscheinungen. Um die letzteren zu erklären, sind drei Fragen zu beantworten, die recht eigentlich die kantischen Grundprobleme enthalten. Es muß erstens ein Subject geben, dem überhaupt etwas gegenständlich sein oder erscheinen kann, ohne welches keinerlei Art von Erscheinung möglich wäre. Die Frage heißt: wer ist das Subject des Erkennens? Es muß zweitens ein

Wesen geben, das allen Erscheinungen und dem erkennenden Subjecte selbst zu Grunde liegt, wenn das letztere nicht etwa die Dinge, die es vorstellt, selbst aus sich hervorbringt, und zwar vollständig und ohne Rest. In diesem Fall würde das erkennende Subject zugleich der Wesensgrund aller Erscheinungen sein. Da nun dieser Fall nicht stattfindet, so muß gefragt werden: was ist das Substratum, welches dem erkennenden Subjecte wie den Erscheinungen insgesammt zu Grunde liegt? Es muß drittens zwischen jenem Wesensgrunde und allem, was auf ihm beruht, ein Zusammenhang bestehen, der die Wesenseigenthümlichkeit unserer Erkenntnißformen wie unserer Erkenntnißobjecte (Erscheinungen) begründet und, wenn uns derselbe einleuchtet, erklärt. Die Frage heißt: warum ist die Art unseres Erkennens und die Art der Dinge so und nicht anders beschaffen? Fassen wir die drei Fragen kurz zusammen, indem wir sie blos durch ihre Anfangsworte bezeichnen, so lauten sie: wer? was? warum?

Die Auflösung der ersten Frage giebt die Kritik der reinen Vernunft durch ihre Erforschung unserer Erkenntnißvermögen und durch ihre Lehre von der Entstehung der Sinnenwelt aus den materialen Elementen unserer Eindrücke und den formalen unserer Anschauungen und Begriffe. Die zweite Frage beantwortet Kant durch seine Unterscheidung der Erscheinungen und der Dinge an sich. Was die letzteren sind, erleuchtet die Kritik der praktischen Vernunft durch ihre Lehre von der Freiheit und der moralischen Weltordnung, womit ihre Lehre von Gott und der Unsterblichkeit genau zusammenhängt. Die dritte Frage gilt nach der Beschaffenheit der menschlichen Erkenntnißvermögen unserem Philosophen für unauflöslich. Wenn uns der Zusammenhang der Dinge an sich und der Erscheinungen einleuchtete, so wäre der Urgrund und damit der Ursprung der Dinge, die zeitlose Schöpfung erkannt und das Räthsel der Welt gelöst. Aber jener Zusammenhang bleibt unerkennbar, das Räthsel der Welt unlösbar, das Wesen der Dinge unerforschlich. Dieser unauflöslichen Probleme sind drei: das kosmologische, psychologische und moralische.

Wenn der intelligible Charakter der Welt in der Freiheit besteht, so ist es der Wille, von dem die eigenthümliche Einrichtung

unserer erkennenden sinnlichen Vernunft, wie die eigenthümlichen Arten der Erscheinungen abhängen und erzeugt werden. Wie dies geschieht, ist die Frage, die das Räthsel der Welt in sich schließt. Kant hat die Frage richtig gefaßt und gestellt, aber die Antwort für unmöglich erklärt. Schopenhauer nimmt den Ruhm in Anspruch, die allein richtige Antwort gefunden und in seiner Lehre das Räthsel gelöst zu haben, welches Kant allein entdeckt hat.

Das psychologische und moralische Problem sind dem kosmologischen weniger zu coordiniren, als unterzuordnen, denn sie enthalten dieselbe Frage in Anwendung auf die menschliche Vernunft und den menschlichen Charakter. Das psychologische betrifft die Beschaffenheit unserer Erkenntnißvermögen, in deren Einrichtung Sinnlichkeit und Verstand getrennt und vereinigt sind: „Wie ist in einem denkenden Subject überhaupt äußere Anschauung, nämlich die des Raumes möglich?“ Nennen wir das denkende Subject „Seele“ und unsere äußere Erscheinung „Körper“, so enthält das psychologische Problem in dieser seiner wahren Fassung die alte Frage nach dem Zusammenhange oder der Gemeinschaft zwischen Seele und Körper. Das moralische Problem betrifft die Thatsache unserer Gesinnung, den Zusammenhang unseres intelligiblen und empirischen Charakters oder die Art, wie in unserer moralischen Handlungsweise Freiheit und Nothwendigkeit zusammenbestehen und vereinigt sind. Auf alle diese Fragen ist es nach der Lehre unseres Philosophen keinem Menschen möglich, eine Antwort zu finden, sie sind und bleiben mit den Mitteln unserer theoretischen oder wissenschaftlichen Erkenntniß unauflöslich.[1]

Es handelt sich in der Grundfrage um den Zusammenhang zwischen den Dingen an sich und den Erscheinungen oder, was dasselbe heißt, zwischen der Freiheit und der Natur, der intelligiblen und sinnlichen, der moralischen und materiellen Weltordnung oder der Causalität des Willens und der mechanischen Causalität. Die Vereinigung beider liegt in dem Princip der natürlichen Zweck-

[1] Ueber das kosmologische Problem vgl. meine Geschichte der neueren Philosophie. 3. Aufl. Bd. III. S. 493—501. Ueber das psychologische: Ebendas. S. 456—458. Ueber das moralische: Bd. III. S. 498 und Bd. IV. S. 89—98.

mäßigkeit und der darauf gegründeten teleologischen Weltbetrachtung, die zwar keineswegs die Geltung einer wissenschaftlichen (theoretischen) Erkenntniß, wohl aber den Charakter einer nothwendigen, unserer Vernunft unentbehrlichen Beurtheilungsart in Anspruch nimmt. Mit der Vorstellung innerer Naturzwecke hängt aber die einer naturgemäßen Entwicklung so genau zusammen, daß beide Vorstellungsarten nicht von einander zu trennen sind. Was sich entwickelt, muß sich zu etwas entwickeln, d. h. es hat einen inneren, in ihm angelegten Zweck, der verwirklicht werden will; und was einen solchen inneren Zweck oder eine Anlage hat, die nach Ausbildung strebt, muß sich eben darum entwickeln. In dem Begriff der natürlichen Entwicklung vereinigen sich zweckthätige und mechanische Causalität, Wille und Mechanismus, Freiheit und Natur, Ding an sich und Erscheinung. Demgemäß fassen wir die kantische Entwicklungslehre als die Vereinigung seiner Erkenntniß- und Freiheitslehre.

II. Die entwicklungsgeschichtliche Weltansicht.

1. Die natürliche Entwicklung.

Wenn wir die vorkritischen Forschungen unseres Philosophen mit der Vernunftkritik und den Einsichten vergleichen, die in der letzteren enthalten sind und aus ihr hervorgehen, so finden wir eine Grundanschauung, die sich durch den Ideengang beider Perioden wie der rothe Faden hindurchzieht: es ist Kants *entwicklungsgeschichtliche* Weltansicht, die durch die Vernunftkritik keineswegs verneint oder beeinträchtigt, sondern nur tiefer begründet wird, als es vor derselben möglich war. So lange das Thema einer solchen Weltbetrachtung kein anderes ist, als die natürlichen Weltveränderungen oder die Zeitfolge der verschiedenen Weltzustände, die nach dem Gesetze der Causalität so verknüpft sind, daß die späteren nothwendig aus den früheren hervorgehen, fällt die Entwicklung der Dinge mit ihrer Naturgeschichte zusammen, die ganz anderer Art ist, als die herkömmliche Naturbeschreibung. Diese begnügt sich, die Dinge künstlich zu classificiren, deren äußere Merkmale zusammenzustellen und zu erzählen, was sie in ihrem gegenwärtigen Zustande sind, wogegen die Naturgeschichte erklärt, wie die Dinge

entstanden und geworden sind, welche Veränderungen und Umbildungen sie im Laufe der Zeit erfahren haben, wie und unter welchen Bedingungen aus den früheren Zuständen die gegenwärtigen hervorgegangen sind. Eine solche naturgeschichtliche Welterklärung vermißte der Philosoph in den wissenschaftlichen Erkenntnißzuständen, die er vorfand; er forderte sie als eine neue und kühne Aufgabe, deren Lösung gewagt werden müsse, er selbst ging mit seinem Beispiele voran und machte mit seiner „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels" den Anfang dieser neuen wissenschaftlichen Welterklärung. Seine kleinen geologischen Aufsätze, wie seine physische Geographie dürfen als Beiträge zur Naturgeschichte der Erde und ihrer Geschöpfe angesehen werden, wie seine beiden Abhandlungen über die Menschenracen Beiträge zur Naturgeschichte der Menschheit sein wollen und sind. „Es ist wahre Philosophie", sagte Kant, „die Verschiedenheit und Mannichfaltigkeit einer Sache durch alle Zeiten zu verfolgen."[1]

2. Die intellectuelle Entwicklung.

Die Vernunftkritik lehrt, wie aus den Bedingungen unserer vorstellenden Natur die Erscheinungen, die Sinnenwelt und die Erfahrung entsteht, wie die letztere fortschreitet und vermehrt wird, wie sich dieselbe erweitert und ordnet, indem sie nach der Richtschnur der Vernunftideen ein wissenschaftliches Erkenntnißsystem anstrebt, dessen Endziel, wenn es erreichbar wäre, kein anderes sein könnte, als das völlig einleuchtende Entwicklungssystem der Welt.[2] Wenn wir die Untersuchungen der Vernunftkritik in der Ausbildung und dem Fortgange ihrer Resultate verfolgen und sehen, wie sie aus unseren Empfindungen und den formgebenden Vermögen unserer Anschauung und Intelligenz die Erscheinungen oder Objecte, aus deren Verknüpfung die Erfahrung, aus der Verknüpfung der Erfahrungen nach der Richtschnur der Ideen die systematisch geordnete

---

[1] Physische Geogr. Einleitung. § 4. — Th. II. Abschn. I. § 3. Vgl. meine Gesch. der neueren Philosophie. 3. Aufl. Bd. III. S. 161. Bd. IV. S. 223—229.

[2] Ebendaselbst: Bd. III. Buch II. Cap. XIV. S. 514—18. Vgl. Bd. IV. Buch III. Cap. I. S. 401—407.

Erfahrung, d. h. die Wissenschaft in ihren Verzweigungen und Fortschritten, also die Geschichte der Wissenschaften entstehen läßt, so kann die Aufgabe und Summe der gesammten Vernunftkritik nicht kürzer und treffender bezeichnet werden, als durch den Ausdruck, den wir gewählt haben: sie ist die Entstehungs- und Entwicklungslehre der menschlichen Erkenntniß. In jeder Entwicklung ist die erreichte Stufe in ihrer ausgebildeten Form oder der gewordene Zustand allemal die Bedingung, das Material, die Anlage zu einer höheren Gestaltung. Dies gilt auch von unseren Erkenntnißzuständen: die Eindrücke sind das Material, woraus die Erscheinungen geformt werden, die Erscheinungen oder Wahrnehmungen das Material zur Erfahrung, die gemachten Erfahrungen der Stoff der Wissenschaft oder wirklichen Erfahrungserkenntniß. So sind die Erkenntnißzustände, deren Entstehung die Vernunftkritik lehrt, die Entwicklungszustände der menschlichen Erkenntniß.[1]

3. Die culturgeschichtliche und sociale Entwicklung.

Die Naturgeschichte der Menschheit ist die Bedingung und das Material unserer Freiheitsgeschichte, die natürliche und intellectuelle Entwicklung dient der moralischen, die jene nicht etwa nur fortsetzt und erhöht, sondern bemeistert und beherrscht. Im Dienste der Freiheit erscheint die fortschreitende Ausbildung unserer Natur- und Geistesanlagen als menschliche Gesittung oder als Culturgeschichte, deren Charakter nach der Lehre unseres Philosophen eben darin besteht, daß sie von den natürlichen Zwecken und Interessen der Menschheit unwillkürlich getrieben, fortbewegt und zur Erfüllung der Freiheitsgesetze genöthigt, aber nur durch die Idee der Freiheit selbst vollendet wird. Die moralische Freiheit kann sich nur culturgeschichtlich entwickeln, und die Culturgeschichte kann sich nur dann vollenden, wenn wir ihre höchsten Ziele mit der klarsten Erkenntniß und Absicht erstreben. Denn die Freiheitsgesetze wollen nicht blind, sondern mit Freiheit erfüllt werden. Damit die Anlagen der menschlichen Natur zu voller Entfaltung gelangen und ihre natürlichen Zwecke erreichen, muß der Antagonismus der Interessen, der Wetteifer der

---

[1] Ebendas. Bd. III. S. 519—520.

Kräfte, die Differenzirung der Arbeit und Arbeitszweige, die Zwietracht und der Kampf um das Dasein eintreten, es muß aus dem isolirten Lebenszustande zu dem geselligen, aus der barbarischen Freiheit zu der socialen und bürgerlichen fortgeschritten werden, innerhalb welcher der Kampf der Interessen fortdauert und mit der Vermehrung unserer Bedürfnisse sich vervielfältigt und steigert, aber ohne die wechselseitige Vernichtung und Gefährdung des Daseins und der Freiheit. Denn die volle Entfaltung der Anlagen ist nur möglich unter der Bedingung gesicherter Lebenszustände, die Sicherheit gehört zu den natürlichen Lebenszwecken: daher muß die gesellige Vereinigung, die öffentliche Rechtsordnung in der sichersten Form erstrebt und hergestellt werden. Diese sicherste Form ist der verfassungsmäßige Rechtsstaat, der aber selbst so lange unsicher bleibt, also auch das Dasein aller Individuen, wie die Entwicklung aller Culturinteressen unsicher läßt, als Staaten und Völker noch im Zustande der barbarischen Freiheit beharren, sich wechselseitig bekriegen und durch Kriege vernichten: daher fordern die natürlichen Lebenszwecke oder das menschliche Sicherheitsbedürfniß nicht blos die bürgerliche, sondern auch die internationale Rechtsordnung, deren sicherste Form die Föderation freier und verfassungsmäßig geordneter Culturvölker ist.

4. Die moralische und religiöse Entwicklung.

Aber die Freiheit wird nur dann verwirklicht und in einem sittlichen Weltzustande gleichsam verkörpert, wenn sie nicht um der Sicherheit, sondern um ihrer selbst willen und mit ihren eigenen Factoren erstrebt wird; diese sind nicht der Mechanismus unserer Neigungen, sondern die bewußte Absicht, die sittliche Erkenntniß, die moralische Gesinnung. Deshalb forderte Kant, daß die Nothwendigkeit der Völkerföderation in Absicht auf den ewigen Frieden nicht nur durch die Interessen unserer Sicherheit und Cultur motivirt, sondern aus sittlichen Gründen gelehrt, als moralischer Weltzweck erleuchtet und in dieser weltbürgerlichen Absicht die Universalgeschichte der Menschheit geschrieben werde.[1] Um zu beweisen, daß

---

[1] Ebendas. Bd. IV. S. 172 ff., S. 236—240.

„die Evolution einer naturrechtlichen Verfassung" im Plan der Weltgeschichte liege und ihr Zeitalter gekommen sei, berief er sich auf die sittliche Begeisterung und enthusiastische Theilnahme, welche der Versuch des französischen Volks, den Rechtsstaat zu gründen, in allen Culturvölkern erweckt habe. In seiner eigenen Epoche sah er den Aufgang des Selbstdenkens und der Selbsterkenntniß, „das Zeitalter der Aufklärung", deren Ziel kein anderes sein könne, als ein aufgeklärtes, in seinen Culturzuständen von der Idee der Freiheit durchdrungenes und sittlich erleuchtetes Weltalter.[1]

Mit dem Fortschritt unserer Culturinteressen und unserer äußeren socialen Gesittung geht die moralische Entwicklung keineswegs Hand in Hand. Im Gegentheil, je reicher und mannichfaltiger sich die menschliche Gesellschaft gestaltet, um so mehr muß dieselbe sich auch zerklüften und im Einzelnen die größte Ungleichheit der Lebenszustände ausbilden, um so mehr nährt und erregt sie die Triebfedern der Selbstsucht und läßt in ihrem Innern die Zwietracht, die gehässigen und bösen Leidenschaften, diese „Brut gesetzwidriger Gesinnungen", ins Maßlose wachsen. Weil die teuflischen Laster, wie Undank und Haß, Neid und Schadenfreude, Bosheit und Schmähsucht u. s. w. gerade im Schooße der Gesellschaft am fruchtbarsten gedeihen und wuchern, darum bedarf die letztere einer Umwandlung und Läuterung von Grund aus, einer socialen Wiedergeburt, die nicht „der juristische", sondern nur „der ethische Staat", nicht der Staat, sondern die Kirche als das moralische Gottesreich auf Erden zu bewirken vermag. Hier sollen die bösen Gesinnungen, woraus alle jene Uebel hervorgehen, welche die Menschen einander absichtlich zufügen, entwurzelt und die Herzen geläutert werden, damit die gute Gesinnung in der Welt zur Herrschaft gelange. Die Gründung eines solchen Gottesreiches auf Erden ist zur Lösung der menschlichen Heilsfrage, dieses wichtigsten aller Probleme, nothwendig und gilt daher unserem Philosophen als eine Pflicht der Menschheit gegen sich selbst, als die einzige Pflicht dieser Art. In ihrer Erfüllung besteht das eigentliche Thema unserer religiösen Entwicklung, deren wahre Aufgabe und Ziel ihren ge-

---

[1] Ebendas. S. 387 ff., S. 247.

schichtlichen Ausdruck erst in der Erscheinung des Christenthums gefunden hat, und die in der Ausbildung der sichtbaren Kirche fortschreitender Läuterungen bedarf, um nicht in äußeren Formen zu erstarren und das Wesen der Sache aus dem Gesicht zu verlieren. Zum wahren Glauben gehört die Wahrhaftigkeit, die mit der aufrichtigen, auf unsere moralische Selbsterkenntniß gegründeten Ueberzeugung zusammenfällt. Nichts widerstreitet dem religiösen Glauben mehr als die Heuchelei, die der Glaubenszwang erzeugt und mit sich bringt. Daher betrachtet Kant die religiöse Aufklärung wegen ihrer grundsätzlichen Toleranz als den wesentlichen Charakterzug der Aufklärung selbst und das Zeitalter der letzteren als eine nothwendige Läuterungsstufe in der Geschichte der Kirche.[1]

Die Art und Weise, wie Kant das Verhältniß der Religion und Offenbarung, der unsichtbaren und sichtbaren Kirche auffaßt, darf als ein vorzügliches Beispiel seiner Entwicklungslehre überhaupt dienen: er läßt, wie Lessing, die Offenbarung als die religiöse Erziehung der Menschheit, die sichtbare Kirche als die Erscheinungs- und Entwicklungsform der unsichtbaren gelten und legt ein großes Gewicht darauf, daß diese geschichtlichen Bildungsstufen richtig gewürdigt werden, denn es sei ebenso verkehrt, sie für werthlos und überflüssig, als für das Wesen der Sache und für unwandelbare Formen zu halten.[2]

Wie sich die sichtbare Kirche zur unsichtbaren, so verhält sich unsere Natur- und Culturgeschichte zur Freiheit und dem sittlichen Endzwecke der Menschheit, unser Sinnenleben zu unserem intelligiblen Wesen und die sinnliche Welt zur moralischen.

III. Die teleologische Weltansicht.

1. Die Weltentwicklung als Erscheinung.

Wir sehen, wie sich die kantische Philosophie in ihrer gesammten Weltanschauung als Entwicklungslehre darstellt: sie betrachtet die Natur wie die Freiheit, die Cultur wie den Staat, die

---

[1] Vgl. ebendas. Bd. IV. S. 247. Vgl. S. 347 ff.

[2] Vgl. ebendas. Bd. IV. S. 336—348.

Religion wie die Kirche entwicklungsgeschichtlich, und wenn sie diese Themata auch nicht ausführt, sondern nur in großen Zügen und allgemeinen Umrissen entwirft, so hat sie die Aufgabe einer solchen Weltansicht schon vor der Vernunftkritik ergriffen und durch die letztere begründet.

Die Entwicklungsgesetze der Welt sind theils Natur= theils Freiheitsgesetze, jene bestehen in den Bewegungsgesetzen der Körperwelt, in der Causalität der äußeren wie der inneren Veränderungen, in der nothwendigen Zeitfolge der Weltzustände, diese in dem sittlichen Vernunftzweck, woraus jene äußeren und inneren Freiheitsgesetze folgen, die in der Entwicklung der Cultur und des Staates, der Religion und der Kirche erfüllt werden sollen.

In der vorkritischen Zeit beschränkte sich Kants entwicklungsgeschichtliche Weltansicht auf die Naturgeschichte und in der Hauptsache auf die mechanische Entstehung der Weltkörper und deren Veränderungen. Indessen erklärte er schon damals, daß der Ursprung der organischen Körper nach blos mechanischen Gesetzen nicht zu begreifen sei. Die Frage nach der Erkennbarkeit der gesetzmäßigen Veränderungen oder des Causalzusammenhanges der Dinge lag unserem Philosophen noch fern, als er in der „allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels" seine mechanische Kosmogonie gab. Er nahm die Welt und ihre Gesetze als gegeben und ließ dahingestellt, auf welchem Wege uns dieselben einleuchten, oder kraft welcher Vermögen wir sie erkennen. Die gründliche Untersuchung dieser Frage, die den Causalzusammenhang der Dinge betraf, nöthigte ihn, zuerst die Wege des Rationalismus, zuletzt auch die des Empirismus der alten Schule zu verlassen und die völlig neue Bahn der Vernunftkritik einzuschlagen. Diese brachte die Lösung, sie entdeckte, wie nach der Einrichtung unserer Vernunft aus dem Stoffe unserer Eindrücke und den Gesetzen unseres sinnlichen und intellectuellen Vorstellens die Erscheinungen und deren nothwendige Verknüpfung, d. h. die gesetzmäßig geordnete Sinnenwelt oder die Natur entsteht. Der Beschaffenheit und den Gesetzen unserer Vernunft gemäß müssen wir das materielle Weltall in einer mechanischen, das Reich der lebendigen Körper in einer organischen, die Menschheit in einer moralischen Entwicklung vorstellen. Und da

alle diese Entwicklungsarten nichts enthalten, was nicht vorstellbar und vorgestellt wäre, so ist die gesammte Weltentwicklung durchaus phänomenal. Ihre Gesetze sind Natur= und Freiheitsgesetze, beide sind nothwendige Vorstellungen unserer Vernunft, jene bedingen die sinnliche, diese die sittliche Erfahrung: daher hat auch die Natur= und Freiheitsgeschichte, d. h. die gesammte Weltentwicklung den Charakter der Vorstellung oder Erscheinung. Und was könnte sie anders sein, da alle Entwicklungszustände, welcher Art sie auch sein mögen, successiv sind oder eine Zeitfolge bilden, also in der Zeit stattfinden müssen, welche selbst als eine bloße Vorstellungsform nur Vorstellungen oder Erscheinungen enthalten kann?

2. Die Weltentwicklung als zweckmäßige Erscheinung.

Indessen wird der Begriff der Erscheinung in der Entwicklungslehre nothwendigerweise tiefer gefaßt, als in der Erkenntnißlehre. Als Gegenstände unserer Erfahrung oder naturwissenschaftlichen Erkenntniß dürfen die Erscheinungen nicht durch Zwecke gedacht und erklärt werden, dagegen sind sie als Entwicklungsformen nicht ohne Zwecke vorzustellen. Was sich entwickelt, muß sich zu etwas entwickeln, es trägt seine Bestimmung in sich und zeigt den Charakter der Selbstbestimmung und Freiheit.

Vergleichen wir die Erscheinung als Erkenntnißobject mit der Erscheinung als Entwicklungszustand, so liegt die Differenz in der Vorstellung der inneren Zweckmäßigkeit, welche jene ausschließt und diese in sich begreift. Und zwar muß die Vorstellung der inneren, in den Erscheinungen wirksamen Zweckursachen auf die gesammte Weltentwicklung angewendet werden, nicht blos auf die organische und moralische, sondern auch auf die mechanische. In der organischen Entwicklung gilt der Zweckbegriff als eine nothwendige Maxime unserer Beurtheilung, weil uns die lebendigen Körper als solche erscheinen, die sich selbst gestalten oder organisiren und daher ohne die Idee der inneren Zweckmäßigkeit gar nicht vorzustellen sind.

In der moralischen Entwicklung gilt der Zweckbegriff als das nothwendige Princip nicht blos unserer Beurtheilung, sondern der Handlungen und Erscheinungen selbst, denn der Wille handelt nach

Zwecken, und der moralische Charakter seiner Thaten wird durch das Sittengesetz sowohl bestimmt, als beurtheilt. In der moralischen Welt hat der Zweck reale, in der organischen ideale Geltung, in der mechanischen soll er gar keine haben. Aber nach der Lehre unseres Philosophen giebt es nur eine Zeit und einen Raum, daher auch nur eine Sinnenwelt oder einen durchgängigen Zusammenhang aller Erscheinungen. Wenn nun einige derselben wirklich nach Zwecken handeln, andere als zweckmäßig beurtheilt werden müssen, so kann es keine geben, die vollständig zwecklos sind. Denn die moralische Entwicklung der Menschheit ist auch organisch und würde ohne unseren organisch-sinnlichen Charakter gar nicht Entwicklung sein, und die lebendigen Körper sind auch materiell und mechanisch; daher können auch die leblosen Körper, obwohl sie ohne Zweckbegriffe erklärt werden müssen, doch nicht ohne Zwecke sein, sonst gäbe es keinen durchgängigen Zusammenhang aller Erscheinungen, keine Einheit der Sinnenwelt, keine Einheit der Zeit und des Raumes, worunter wir hier nicht die geschlossene Einheit im Sinne der Totalität verstehen, sondern das Gegentheil jener zahllosen, von einander unabhängigen Welten, die Leibniz annahm und Kant in seinen ersten Anfängen noch gelten ließ, dann aber mit der Monadenlehre unter „die Märchen aus dem Schlaraffenlande der Metaphysik" rechnete.[1]

Unsere Weltbetrachtung schreitet von der leblosen Welt zur lebendigen und von dieser zur moralischen fort; sie sieht, wie aus der unorganischen Welt die organische, aus dieser die Menschheit und die sittliche Weltordnung hervorgeht, und sie würde in Stücke zerfallen, wenn sie in dem ersten Stadium der Weltentwicklung die Geltung der Zwecke absolut verneinte, dann im zweiten den nothwendigen Gebrauch der Zweckbegriffe anerkennen müßte und endlich im dritten die Realität derselben entdeckte. Dies ist nicht der Sinn der kantischen Lehre. Sie verneint nicht die Geltung der Zwecke, sondern nur deren theoretische oder naturwissenschaftliche Erkennbarkeit in der Körperwelt, auch in der organischen; sie bejaht ihre

---

[1] Meine Gesch. der neueren Philosophie. 3. Aufl. Bd. III. S. 126 und S. 276.

Erkennbarkeit in der moralischen Welt, weil hier die Wirksamkeit der Zwecke unmittelbar aus dem Willen selbst einleuchtet. Die Materie macht die Zwecke unerkennbar, der Wille dagegen erkennbar. Zwecke sind innere Ursachen, die Materie aber ist räumlich und, wie der Raum, durchaus äußerlich, alles in ihr ist außer einander und in äußeren Relationen befindlich, daher giebt es in ihr keinerlei Art erkennbarer innerer Ursachen. Dies gilt von den äußeren Erscheinungen überhaupt, also von allen Körpern, auch den organischen, die nur deshalb, weil sie sich selbst gestalten, hervorbringen und fortpflanzen, d. h. weil sie sich entwickeln, uns nöthigen, sie als zweckmäßig zu beurtheilen.

Die Einheit der Welt ist auch die Einheit der Weltentwicklung: daher muß der Endzweck, der sich in der moralischen Ordnung der Dinge offenbart und deren einleuchtendes Thema ausmacht, auch als das Princip gelten, das der natürlichen Ordnung der Dinge zu Grunde liegt, aber in keiner ihrer Erscheinungen erkennbar zu Tage tritt. Jener Endzweck ist die Freiheit. Wir müssen demnach die gesammte Weltentwicklung als die Erscheinung der Freiheit, die sinnliche Weltordnung als die Erscheinung der moralischen beurtheilen und uns damit auf eine Höhe der Betrachtung erheben, wo sich das Räthsel der Welt löst und das Wesen der Dinge, das unserer Erkenntniß im eigentlichen Sinne stets verhüllt bleibt, entschleiert.

5. Die Weltentwicklung als Erscheinung der Dinge an sich.

So vereinigen sich in der kantischen Entwicklungslehre die beiden anderen Grundzüge der kritischen Philosophie: die Erkenntniß- und Freiheitslehre oder, was dasselbe heißt, der Natur- und Freiheitsbegriff. Die Vernunftkritik vollendet sich in der teleologischen Weltbetrachtung und gelangt, indem sie dieselbe ausführt, zu einer systematischen Ansicht der Dinge. Unsere Folgerungen halten sich genau an die Wege der kantischen Lehre und sind auch in ihren Ausdrücken so gefaßt, daß dem Philosophen in keiner Weise Sätze zugeschrieben oder aufgenöthigt werden, die er nicht selbst ausgesprochen und in seiner Lehre bestätigt hat. Er hat die Einheit der Welt wie die Entwicklung der Dinge, die ideale Geltung der organischen wie die

reale der moralischen Zweckmäßigkeit, die Freiheit als den sittlichen Endzweck der Welt wie den intelligiblen Charakter der Freiheit gelehrt und das Ding an sich gleichgesetzt dem intelligiblen Charakter.

Die Zweckmäßigkeit, welcher Art sie auch sei, besteht in der Uebereinstimmung der Sache mit einem Zweck oder einer Absicht, die eine absichtsvolle Thätigkeit, also eine zweckthätige Kraft und ein zwecksetzendes Vermögen, d. h. Wille und Freiheit voraussetzt. Entweder ist eine solche Uebereinstimmung in der Sache selbst gegeben und besteht in Wirklichkeit, oder es scheint unserer Vernunft, als ob sie vorhanden sein müßte: in jenem Fall ist sie sachlich und real, in diesem nur unsere nothwendige Vorstellung und darum blos ideal; von der ersten Art ist die moralische, von der zweiten die organische oder natürliche Zweckmäßigkeit.

Da nun ohne Zweck oder Absicht, d. h. ohne Wille oder Freiheit die Zweckmäßigkeit überhaupt weder sein noch vorgestellt werden kann, und alle Entwicklung als zweckmäßig beurtheilt werden muß, so gilt die letztere als die Erscheinung der Freiheit oder des Dinges an sich. Anders ausgedrückt: die Weltentwicklung besteht in der natürlichen und moralischen Ordnung der Dinge, aber die zweite ist nicht blos die höchste Entwicklungsstufe der ersten, sondern deren Grund, die sinnliche Welt ist nicht blos die zeitliche Voraussetzung der moralischen, sondern deren Phänomen. Kurz gesagt: die gesammte Weltentwicklung oder Weltordnung ist die Erscheinung der Freiheit.

Daß sich die Sache in Wahrheit so und nicht anders verhält, hat Kant in seiner Lehre von dem Primate der praktischen Vernunft ausgesprochen und in seiner Kritik der Urtheilskraft bestätigt. Er hat erklärt, daß jenes übersinnliche Substratum unserer erkennenden Vernunft und aller Erscheinungen, „jenes Uebersinnliche, welches wir der Natur als Phänomen unterlegen müssen", identisch sei mit der Freiheit. Hier ist seine Erklärung in wörtlicher Fassung: „Es muß doch einen Grund der Einheit des Uebersinnlichen, welches der Natur zum Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält, geben, wovon der Begriff, wenn er gleich weder theoretisch noch praktisch zu einem Erkenntniß desselben gelangt, mithin kein eigenthümliches Gebiet hat, dennoch den Uebergang von der Denkungsart

nach den Principien des einen zu der nach den Principien des andern möglich macht".[1]

Was der Freiheitsbegriff praktisch enthält, ist nach der Lehre unseres Philosophen nichts anderes als der moralische Endzweck. Was mit diesem übereinstimmt oder eines ist, kann blos der moralische Endzweck selbst sein, denn dieser ist nur sich selbst gleich. Wenn daher von „der Einheit des Uebersinnlichen, welches der Natur zum Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält", geredet wird, so kann jenes übersinnliche Substrat nichts anders sein als der moralische Endzweck selbst. Und wenn der Philosoph sagt: „es muß doch einen Grund jener Einheit" geben, so kann darunter nur der Grund des moralischen Endzwecks verstanden werden: dieser aber ist einzig und allein der Wille oder die Freiheit.

Jenes „Uebersinnliche, welches der Natur zum Grunde liegt", ist demnach der Wille oder die Freiheit. Es giebt nach dem Geist wie nach dem Buchstaben der Lehre Kants keinen anderen Ausweg. Nun haben wir von der Freiheit als dem moralischen Endzwecke zwar keine theoretische, wohl aber eine praktische Erkenntniß; aber von der Freiheit als dem übersinnlichen Substratum aller Erscheinungen haben wir weder eine theoretische noch praktische Erkenntniß, d. h. wir können uns von dem „Grunde der Einheit des Uebersinnlichen, welches der Natur zum Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält", keinerlei Vorstellung machen. Darum sagt der Philosoph: es muß einen solchen Grund geben, dessen Begriff uns die Principien der Natur mit denen der Freiheit vereinigen läßt, obwohl wir weder theoretisch noch praktisch zu einer Erkenntniß dieses Grundes gelangen. Die Vereinigung der Natur und Freiheit besteht in dem Begriff der natürlichen Freiheit oder Zweckmäßigkeit, nach deren Richtschnur wir die organischen Erscheinungen betrachten und beurtheilen müssen. Von der natürlichen Nothwendigkeit oder dem Mechanismus der Dinge haben wir eine theoretische Erkenntniß, von der moralischen Freiheit eine praktische,

[1] Kritik der Urtheilskraft. Einleitung II. (S. W. Bd. VII. S. 14.) Ebendas. Dialektik der teleologischen Urtheilskraft. § 78 (S. 231). Vgl. meine Geschichte der neueren Philosophie. 3. Auflage. Bd. IV. S. 397, S. 496 ff.

von der natürlichen Freiheit gar keine, d. h. der Wille oder die Freiheit in der Natur ist unerkennbar, die natürlichen Zwecke oder Endursachen sind zwar nothwendig vorzustellen, aber nie zu erkennen.

Alle Erscheinungen der Natur sind Kraftäußerungen: die natürliche Freiheit besteht in der Freiheit der Kraft oder des Könnens, sie ist die Freiheit der Erscheinung oder die Erscheinung in ihrer Freiheit. Innerhalb der Körperwelt erscheint uns diese Freiheit in der Selbstentwicklung der Körper, d. h. in denjenigen Körpern, welche sich selbst gestalten, hervorbringen und fortpflanzen: das sind die lebendigen Naturerscheinungen, die wir deshalb nach dem Princip objectiver und innerer Zweckmäßigkeit vorzustellen und zu beurtheilen genöthigt sind. Diese nothwendige Betrachtungsart der organischen Natur war das Thema, welches Kant in seiner „Kritik der teleologischen Urtheilskraft" ausgeführt hat.

Es giebt auch eine freie Betrachtung der Dinge, worin die Freiheit nicht unser Ziel oder Problem, sondern unser Zustand ist: der harmonische Zustand unserer Gemüthskräfte, worin wir die Erscheinungen nicht erkennen und untersuchen wollen, sondern frei lassen und mit rein contemplativer Lust wahrnehmen. Diesem unserem völlig freien, von keinem Interesse abhängigen oder eingeengten Vorstellungszustande entspricht die freie Erscheinung, d. i. die Erscheinung in ihrer völligen Freiheit: sie ist der Gegenstand unseres reinen Wohlgefallens, den wir als schön oder erhaben beurtheilen. Auf das Princip einer solchen subjectiven Zweckmäßigkeit der Erscheinungen gründet sich unsere ästhetische Betrachtungsart, die Kant zum Thema seiner „Kritik der ästhetischen Urtheilskraft" nahm. Seine Untersuchung beschränkte sich auf die Analyse unseres ästhetischen Urtheils oder unserer Vorstellung im Zustande der Freiheit: sie bedurfte einer Ergänzung, welche darin bestand, daß nun auch das Correlatum unserer ästhetischen Betrachtung, nämlich die Erscheinung im Zustande ihrer Freiheit erörtert wurde. Es war der Versuch, die ästhetische Zweckmäßigkeit auch objectiv zu begründen. Diesen ergänzenden Fortschritt machte Schiller, der, wie kein anderer bis auf Schopenhauer, die kantische Aesthetik, ohne die Grundlagen der kritischen Philosophie zu verlassen, gefördert und erweitert hat.

Wenn die Freiheit unser höchstes Vernunftgesetz ist und als solches auch der Einrichtung unserer Erkenntniß zu Grunde liegt, unter deren Gesetzen (Verstandesgesetzen) die Sinnenwelt steht, so müssen wir die Freiheit auch in den Erscheinungen vorstellen, und die Erscheinung in ihrer Freiheit ist Schönheit. Schiller konnte seinen kantischen Standpunkt und zugleich seinen Fortschritt innerhalb desselben nicht treffender und energischer aussprechen, als er in einem jener Briefe an Körner, die seine ästhetischen Grundideen in unmittelbarer Frische darstellen, mit wenigen Worten gethan hat. Sie bezeugen, welches tiefe Verständniß der kritischen Philosophie er besaß. „Es ist gewiß von einem sterblichen Menschen kein größeres Wort noch gesprochen worden, als dieses kantische, was zugleich der Inhalt seiner ganzen Philosophie ist: „„bestimme dich aus dir selbst““, sowie das in der theoretischen Philosophie: „„die Natur steht unter dem Verstandesgesetze““. Diese große Idee der Selbstbestimmung strahlt uns aus gewissen Erscheinungen der Natur zurück, und diese nennen wir Schönheit.“[1]

Wir untersuchen jetzt nicht, ob die kantische Erkenntniß- und Entwicklungslehre mit einander streiten. In jener sind die Dinge an sich völlig unerkennbar und von den Erscheinungen grundverschieden, in dieser dagegen zeigt sich die Erscheinung der Freiheit. Mit dem Zweck tritt der Wille, mit diesem die Freiheit, der intelligible Charakter oder das Ding an sich in die Erscheinung ein und immer deutlicher hervor, je höher die Entwicklung der Dinge fortschreitet. Die Weltentwicklung gilt in der Lehre unseres Philosophen als die Erscheinung und zunehmende Offenbarung der Freiheit. Was in der mechanischen Welt gar nicht offenbar oder völlig verhüllt ist, drängt sich in der organischen schon so weit hervor, daß wir die Lebenserscheinungen ohne die Vorstellung ihrer inneren Zweckmäßigkeit nicht einmal vollständig erfahren können; in der moralischen

---

[1] Schillers Briefwechsel mit Körner (2. Aufl. herausg. von K. Goedeke 1878). Brief vom 18. Febr. 1792, S. 18—13. Die oben gedachten, in Jena geschriebenen Briefe sind folgende fünf: vom 25. Januar, vom 8., 18., 23. und 28. Februar 1793 (S. 5—51). Vgl. damit meine Schrift: Schiller als Philosoph. 2. Aufl. Zweites Buch (Heidelberg, Winter 1892). S. 100—111, S. 141—150.

ist es völlig offenbar und gegenwärtig. In der organischen Weltentwicklung nehmen wir den Zweck noch auf unsere Rechnung, in der moralischen ist er die Sache selbst.

Indessen ist zwischen den beiden Lehren, wie sie im Geiste unseres Philosophen gestaltet sind, zunächst kein Widerstreit, sondern eine tiefsinnige Uebereinstimmung. Wider den Einwurf, daß nach seiner Erkenntnißlehre die Dinge an sich völlig dunkel sind und bleiben, nach seiner Entwicklungslehre dagegen in zunehmender Erkennbarkeit erscheinen, würde Kant schon durch seine Unterscheidung der Erkenntnißarten gedeckt sein. Er würde entgegnen, daß die Dinge an sich uns nur so weit einleuchten, als sie praktisch erkennbar sind; theoretisch erkennbar seien sie nirgends. Jede Erscheinung ist als Erkenntnißobject ein Glied im Zusammenhang aller Dinge, jede hat in unserer Weltvorstellung ihre bestimmte Zeit, wie ihren bestimmten Ort, keine ist denkbar ohne das Ding an sich, welches allen zu Grunde liegt, in keiner ist dieses Ding an sich erkennbar, es erscheint nirgends, d. h. es erscheint nie so, daß wir es in unserer Erkenntniß der Dinge antreffen und sagen können: „da ist es!"

Um eine Erscheinung zu erkennen, müssen wir dieselbe analysiren, zergliedern, in ihre erkennbaren Factoren auflösen und daraus zusammensetzen: unter diesen Factoren findet sich nie das Ding an sich, nie der schöpferische oder erzeugende Wesensgrund der Erscheinung selbst. Dieser erscheint nicht, weil er die Erscheinung macht; er erscheint auch nicht in der Entwicklung der Dinge, weil er sich in keiner Entwicklungsform oder Stufe erschöpft und in dieselbe übergeht: er kann sich *offenbaren*, aber nicht *erscheinen*, er wird offenbar und bleibt doch ewig verborgen, wie die Gesinnung in der Handlung, das Genie des Künstlers in seinem Werk, der Wille zum Leben oder der innere Lebenszweck im Organismus, die Kraft in der Wirkung, Gott in der Welt. Etwas erscheint, heißt im genauen Sinne des Wortes: es ist in einem Objecte dergestalt enthalten, daß es in der Analyse desselben angetroffen und gefunden wird. Nun vermag auch die sorgfältigste Analyse in keiner Erscheinung den Grund, *warum* und *wozu* sie ist, d. h. mit anderen Worten deren innerstes Wesen aufzufinden

oder zu entdecken. Man braucht sich um diese Frage nicht zu bekümmern und ist in der Erfahrungserkenntniß und den sogenannten exacten Wissenschaften sogar befugt, sich gar nicht mit ihr zu beschäftigen; man kann sich derselben auch, als ob es eine müßige Frage wäre, völlig entschlagen, nur daß dieses unter den Philosophen die tiefsinnigen Denker, denen das Räthsel der Welt auf der Seele liegt, niemals vermögen. Darum behält die kantische Unterscheidung der Dinge an sich und der Erscheinungen, wie die Lehre von der Unerkennbarkeit der ersteren im Wege der wissenschaftlichen Analyse der anderen ihren tiefen und fortbeständigen Sinn.

Die Frage nach dem Dinge an sich als dem Wesensgrunde aller Erscheinungen führt uns zurück bis zu dem Urgrunde der Dinge, der uns nach der Lehre Kants aus keiner Erscheinung, welche es auch sei, sondern lediglich aus dem Endzwecke der Welt einleuchtet, d. h. aus dem Zweck, den unsere Vernunft kraft ihrer Freiheit von der Welt, die wir vorstellen (Sinnenwelt), sich selbst setzt und in der Willensläuterung verwirklicht. In diesem Sinne darf der Mensch als der Endzweck der Welt gelten. „Es ist nur das Begehrungsvermögen, aber nicht dasjenige, was ihn von der Natur (durch sinnliche Antriebe) abhängig macht, nicht das, in Ansehung dessen der Werth seines Daseins auf dem, was er empfängt und genießt, beruht, sondern der Werth, welchen er allein sich selbst geben kann, und welcher in dem besteht, was er thut, wie und nach welchen Principien er nicht als Naturglied, sondern in der Freiheit seines Begehrungsvermögens handelt, d. h. ein guter Wille ist dasjenige, wodurch sein Dasein allein einen absoluten Werth, und in Beziehung auf welches das Dasein der Welt einen Endzweck haben kann.“[1] Unser Philosoph urtheilt, wie unser Dichter: „Genießen macht gemein“. „Die That ist alles, nichts der Ruhm!“ Mit diesem Bekenntniß erhebt sich der goethesche Faust auf seine letzte Läuterungsstufe.

Wenn der Zweck unseres Daseins die Glückseligkeit oder der Weltgenuß in beständigem Amüsement wäre, wenn wir nur des-

---

[1] Kritik der Urtheilskraft. § 86 (S. W. Bd. VII. S. 326). Vgl. meine Geschichte der neueren Philosophie. 3. Aufl. Bd. IV. S. 505—517.

halb in der Welt erschienen, um, wie der Mann im Possenspiel, uns „einen Jux zu machen" und eitel Pläsir zu suchen, so möchte der heutige, von der Genußsucht unserer Tage inspirirte Pessimismus Recht haben, daß dieser Zweck des Lebens verfehlt und das Gegentheil erreicht werde, denn die Summe der Lust sei weit kleiner als die Summe der Unlust, und die Langeweile weit größer als das Amüsement. Dann ist das Resultat des Lebens, wie das der Posse, ein trauriger „Jux". Aber nichts ist thörichter und aller wirklichen Menschenkenntniß baarer, als eine solche Rechnung, welche Lust und Unlust, Freude und Schmerz als Posten betrachtet, die man, wie Geld, summiren und von einander subtrahiren könne, um mit diesem kindischen Exempel das Facit des Lebens zu gewinnen. Der Pessimismus und Optimismus der gewöhnlichen Art stehen auf gleicher Linie, beide sind eudämonistisch gesinnt und halten die Glückseligkeit für das allein wünschenswerthe Gut. Nun finden die Pessimisten die Welt so übel beschaffen, daß wir jenes Gut nie erreichen und genießen, sondern nur darnach jagen und hungern und somit zu einer beständigen Tantalusqual verdammt sind, einem Elende, das nicht größer gedacht werden könne. Die Optimisten dagegen finden die Welt und unsere Vernunft so gut eingerichtet, daß wir mit der richtigen Erkenntniß und der ihr entsprechenden Handlungsweise den glückseligen Lebenszustand herzustellen vermögen.

Da man sich heut zu Tage viel mit Kant beschäftigt, so wird auch darüber hin- und hergestritten, ob seine Lehre im Sinne der pessimistischen oder der optimistischen Lebensansicht zu nehmen sei. Schon daß man eine solche Streitfrage stellt und mit ja oder nein zu beantworten sucht, ist ein Zeugniß, wie wenig man den Philosophen kennt. Seine Lehre ist keines von beiden, denn sie beurtheilt den Zweck unseres Lebens in dieser Welt überhaupt nicht eudämonistisch. Wäre dieser Zweck die Glückseligkeit, die wir nach den sinnlichen Trieben unserer Natur gedrungenerweise begehren, so würde ein solcher Zustand des Wohlseins, selbst wenn er im vollsten Umfange erreicht werden könnte, unser moralisches Wesen leer und unbefriedigt lassen, denn wir würden dadurch den *wahrhaft menschlichen* oder *persönlichen* Lebenszweck, der uns nicht ge-

geben, sondern nur durch uns selbst gesetzt, d. h. gewollt werden kann, von Grund aus verfehlen.[1]

Der Zweck des menschlichen Daseins in der Welt besteht in unserer moralischen Selbstentwicklung, die auch die Cultur und deren gesammte Arbeit in sich begreift und rastlos fortschreitet. Jede gelöste Aufgabe enthält neue, die zu lösen sind. Hier giebt es kein ruhiges Glück, das wir, die Hände im Schooße, genießen, keinen Augenblick behaglicher Befriedigung, und doch ist alle menschenwürdige Befriedigung nur in diesem Wege der freien Selbstentwicklung zu finden. Sie wird nicht gefunden, sondern erkämpft: „Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben, der täglich sie erobern muß!"

Die Befriedigung liegt nicht in einem einzelnen Moment, sondern in der gesammten Lebenserfüllung, in dem Glück wie in der Qual des Schaffens. Wer diesen Weg wandelt, den kann die Sorge nicht mehr anfechten, die dem Menschen jeden behaglichen Lebensgenuß stört und verleidet; die moralische Thatkraft allein kann sie nicht hemmen, sondern nur steigern. Ueber den Zweck und Werth des menschlichen Lebens urtheilt Kant am Schlusse seiner teleologischen Weltansicht, wie Goethe am Schlusse seines Faust. Es bedarf keiner Magie, um den Menschen von der Sorge und allen Quälgeistern der Welt zu befreien:

Im Weiterschreiten find' er Qual und Glück,
Er, unbefriedigt jeden Augenblick!

Das Ziel unserer moralischen Selbstentwicklung ist die Freiheit von der Welt. Gilt „der Mensch unter moralischen Gesetzen" als der Endzweck der Welt, so müssen die letzteren als Weltgesetze und die Ordnung aller Dinge als moralische Weltordnung gelten, so muß es auch einen moralischen Welturheber oder einen Urgrund aller Dinge geben, der kein anderes Wesen sein kann, als der weltschaffende Wille oder Gott. So vollendet sich Kants teleologische Weltansicht in der moralischen Teleologie, auf die sich der einzig gültige Beweis für das Dasein Gottes gründet, dessen Realität unser Philosoph nie bezweifelt, dessen Beweisbarkeit er in seiner

---

[1] Kritik der Urtheilskraft. § 83 (S. W. Bd. VII. S. 311 ff. Vgl. meine Geschichte der neueren Philosophie. Bd. IV. S. 507.

Erkenntnißlehre verneint und widerlegt, dessen Dasein er in seiner Freiheits- und Glaubenslehre mit völliger Gewißheit bejaht hat. Ohne den Willen als Urgrund der Welt giebt es in dieser weder Freiheit noch Zwecke noch Entwicklung.[1]

Viertes Capitel.

Die Prüfung der kantischen Grundlehren.

I. Die Prüfung der Erkenntnißlehre.

1. Der Widerstreit in der Vernunftkritik.

Wir haben durch die Feststellung und Verknüpfung der Grundlehren Kants die richtige Vorstellung von dem Charakter des Systems gewonnen so, wie dasselbe im Geiste seines Urhebers gegenwärtig war. Es enthält Themata genug, die der Philosoph blos in Umrissen entworfen oder gar nicht ausgeführt, Probleme genug, die er theils ungelöst gelassen, theils für unlösbar erklärt hat. Die Mängel aufzufinden und zu ergänzen, ist die Arbeit der Schüler, die das Werk des Meisters vervollständigen und ausbilden wollen, ohne an seine Principien zu rühren. Dagegen ist der Versuch, das System über seine Schranken hinauszuführen und da fortzuschreiten, wo Kant stehen geblieben war und der Philosophie Halt geboten hatte, eine Aufgabe, die durch die Fortbildung und Umgestaltung der kantischen Lehre gelöst sein will. Um aber eine solche Aufgabe zu begründen, müssen wir prüfen, ob die Principien seiner Lehre in der Form, wie der Philosoph sie beurkundet hat, feststehen, ob ihre Grundzüge mit einander übereinstimmen und keiner derselben sich oder den anderen widerstreitet.

Wir fassen vor allem die Erkenntnißlehre ins Auge, die das eigentliche Thema der Vernunftkritik ausmacht. Und hier ist unsere

---

[1] Ebendaselbst: Bd. IV. S. 509—515.

erste Frage: ob der Charakter des transscendentalen oder kritischen Idealismus, durch dessen Begründung Kant den Ruhm des Kopernikus der Philosophie erworben hat, in der Vernunftkritik selbst unwidersprochen feststeht? Die fundamentale Geltung dieses neuen Lehrbegriffs ist außer Frage, nicht ebenso die consequente Festhaltung. Damit berühren wir, wie der kundige Leser sogleich bemerkt, den Punkt, worin zwischen der ersten und zweiten Ausgabe der Vernunftkritik jene vielbesprochene und bestrittene Hauptdifferenz besteht, die wir in der Schlußabhandlung des dritten Bandes unseres Hauptwerkes bereits zum Gegenstande einer sehr ausführlichen und genauen Erörterung gemacht haben. Die gegenwärtige Aufgabe, die es mit der Beurtheilung der kantischen Lehre zu thun hat, nöthigt uns, auf diesen so wichtigen Punkt zurückzukommen, indem wir zugleich auf den erwähnten Abschnitt hinweisen.[1]

Es ist gut, die Frage selbst so kurz und präcis als möglich zu fassen. Der transscendentale Idealismus lehrt: alle unsere Erscheinungen oder Erfahrungsobjecte sind bloße Vorstellungen und nichts davon Unabhängiges. Daß es die inneren Erscheinungen sind, steht außer Frage. Es handelt sich daher nur um die äußeren: diese sind die Dinge außer uns, die Erscheinungen im Raum, also die Körper oder die Materie. Kant mußte lehren und hat in der unzweideutigsten Weise, namentlich in den „Paralogismen der reinen Vernunft“, wie sie in der ersten Ausgabe der Vernunftkritik enthalten sind, gelehrt: daß die Materie eine bloße Vorstellung sei. Er hat in der zweiten Ausgabe der Vernunftkritik eine „Widerlegung des Idealismus“ gegeben und darin gelehrt, daß die Materie keine bloße Vorstellung sei. Dies ist der Punkt, um den es sich handelt. Wir sehen in der Lehre Kants einen Widerspruch vor uns, den keine Auslegungskunst aus dem Sinn und Buchstaben der urkundlichen Stellen wegzuschaffen vermag.

Hier sind diese urkundlichen Stellen. Die erste Ausgabe der Vernunftkritik lehrt in den „Paralogismen der reinen Vernunft“ und in der „Betrachtung über die Summe der reinen Seelenlehre“ Folgendes: „Wir haben in der transscendentalen Aesthetik unleug-

[1] Ebendaselbst: Bd. III. Buch II. Cap. XVI. S. 558–576.

bar bewiesen, daß Körper bloße Erscheinungen unseres äußeren Sinnes und nicht Dinge an sich selbst sind". „Ich verstehe aber unter dem transscendentalen Idealismus aller Erscheinungen den Lehrbegriff, nach welchem wir sie insgesammt als bloße Vorstellungen und nicht als Dinge an sich selbst ansehen." Es heißt von dem transscendentalen Idealisten: „Weil er die Materie und sogar deren innere Möglichkeit blos für Erscheinung gelten läßt, die, von unserer Sinnlichkeit abgetrennt, nichts ist, so ist sie bei ihm nur eine Art Vorstellungen (Anschauung), welche äußerlich heißen, nicht als ob sie sich auf an sich selbst äußere Gegenstände bezögen, sondern weil sie Wahrnehmungen auf den Raum beziehen, in welchem alles außer einander, er selbst der Raum aber in uns ist. Für diesen transscendentalen Idealismus haben wir uns schon im Anfange erklärt." „Nun sind aber äußere Gegenstände (Körper) blos Erscheinungen, mithin auch nichts anderes, als eine Art meiner Vorstellungen, deren Gegenstände nur durch diese Vorstellungen etwas sind, von ihnen abgesondert aber nichts sind." „Es wird klar gezeigt, daß, wenn ich das denkende Subject wegnehme, die ganze Körperwelt wegfallen muß, als die nichts ist, als die Erscheinung in der Sinnlichkeit unseres Subjects und eine Art Vorstellungen desselben." [1]

Nach der Lehre unseres Philosophen ist die Substanz nur durch ihre Beharrlichkeit und diese nur an derjenigen Erscheinung erkennbar, welche zu aller Zeit den Raum erfüllt: daher ist die Materie die einzig erkennbare Substanz, weil unter allen Objecten das allein beharrliche. Nun lehrt die zweite Ausgabe der Vernunftkritik in ihrer Widerlegung des Idealismus wörtlich: „Also ist die Wahrnehmung dieses Beharrlichen nur durch ein Ding außer mir und nicht durch die bloße Vorstellung eines Dinges außer mir möglich". [2]

Was demnach die Dinge außer uns, d. h. die Körper oder die Materie betrifft, so lehrt Kant in der ersten Ausgabe der

---

[1] Kritik der reinen Vernunft (S. W. Bd. II. S. 667, 675—676, 684).

[2] Ebendaselbst (S. 224). Vgl. meine Geschichte der neueren Philosophie. 3. Aufl. Bd. III. S. 573—575.

Kritik: daß die äußeren Gegenstände (Körper) nur durch unsere Vorstellung etwas sind; von ihnen abgesondert aber nichts sind, dagegen in der zweiten Ausgabe: daß die Wahrnehmung der Materie nur durch ein Ding außer mir und nicht durch die bloße Vorstellung eines Dinges außer mir möglich sei. Er lehrt dort: daß die Dinge außer uns bloße Vorstellungen, hier dagegen: daß sie nicht bloße Vorstellungen sind. Er lehrt dort: daß die Dinge außer uns blos durch unsere Vorstellung etwas, von ihnen abgesondert aber nichts sind; er lehrt hier: daß sie keineswegs durch unsere Vorstellungen, sondern von ihnen abgesondert etwas sind, also unsere Vorstellungen der Dinge außer uns und diese selbst von einander verschieden, die letzteren mithin von unseren Vorstellungen unabhängige Gegenstände, d. h. Dinge an sich sein müssen. Da nun die Dinge außer uns im Raum sind, so muß auch der Raum etwas von unserer Vorstellung Unabhängiges sein, was so viel heißt, als den transscendentalen Idealismus von Grund aus verneinen und mit vollen Segeln in den alten Dogmatismus zurückkehren. In seiner Begründung des transscendentalen Idealismus erscheint Kant als der Kopernikus der Philosophie, in seiner Widerlegung des psychologischen Idealismus dagegen als der Ptolemäus oder als eine Mischung aus beiden, wie Tycho de Brahe.

Der Widerspruch der beiden Ausgaben liegt am Tage. Die zweite, worin der Text der Vernunftkritik endgültig festgestellt sein soll, enthält die Begründung des transscendentalen Idealismus und zugleich eine solche Widerlegung des Idealismus, welche jener schnurstracks zuwiderläuft: hier findet sich demnach ein Widerstreit der kantischen Vernunftkritik oder Erkenntnißlehre mit sich selbst, und zwar in buchstäblicher Fassung.

2. Die Erklärung des Widerstreits.

Die neue Widerlegung des Idealismus in der zweiten Ausgabe der Kritik wurde, wie die Anmerkungen und der Anhang in den Prolegomena, durch jene Mißverständnisse hervorgerufen, die gleich in der ersten Recension des kantischen Hauptwerks aufgetreten waren und den transscendentalen Idealismus der neuen

Lehre mit dem dogmatischen der alten, insbesondere mit dem berkeleyschen, verwechselt hatten.[1] Wider solche falsche Auffassungen wollte unser Philosoph sein Werk schützen und deshalb die Sache des neuen Idealismus von der des alten durch einen bündigen und demonstrativen Beweis gänzlich trennen. Der erste begründet die Erscheinungen und die Erfahrung, der andere dagegen gründet sich auf die Thatsachen der inneren Erfahrung: darum bezeichnet Kant diesen dogmatischen Idealismus als den „empirischen" oder „psychologischen". Er fand denselben in zwei Hauptformen entwickelt. Auf Grund unserer inneren Erfahrung, die nichts als Vorstellungen in uns liefert, hatte der empirische Idealismus das Dasein der Dinge außer uns entweder für zweifelhaft oder für unmöglich erklärt: jenes war durch Descartes, dieses durch Berkeley geschehen; daher nannte unser Philosoph die Lehre des ersten den „problematischen", die des anderen den „dogmatischen Idealismus".

Berkeley hatte eine grundfalsche Vorstellung vom Raum, den er, wie Farbe, Geschmack u. s. f., unter unsere Empfindungen rechnete und deshalb eine von den Eindrücken unabhängige Raumvorstellung für etwas Unmögliches und völlig Imaginäres ansah. Er hielt für Vorstellungsstoff, was Vorstellungsform war. Darum verneinte er das Dasein der Dinge außer uns. Mit Recht sagte Kant: „Der Grund zu diesem Idealismus ist von uns in der transscendentalen Aesthetik gehoben".[2]

Es blieb also nur übrig, Descartes zu widerlegen. Zu diesem Zweck sollte bewiesen werden, daß unsere innere Erfahrung nur möglich sei unter der Voraussetzung der äußeren, die in der Vorstellung der Dinge außer uns besteht. Da aber alle Vorstellungen in uns sind, auch die der Dinge außer uns, so mußte bewiesen werden, daß diese Vorstellungen nur möglich sind unter der Voraussetzung des Daseins der Dinge außer uns, daß „die Vorstellung der Materie nur durch ein Ding außer mir und nicht

[1] Ebendaselbst: Bd. III. S. 72—76 und S. 553—554.

[2] Kritik der reinen Vernunft: Widerlegung des Idealismus (S. W. Bd. II. S. 223). Vgl. Tr. Aesthetik, Abschn. I. (Bd. II. S. 67—68. Anmerkung der 1. Ausgabe).

durch die bloße Vorstellung eines Dinges außer mir möglich sei". Genau diese Richtung nahm aus diesem Grunde die „Widerlegung des Idealismus" in der zweiten Ausgabe der Kritik. Um das Dasein der Dinge außer uns zu beweisen, machte Kant die innere Erfahrung abhängig von der äußeren und diese abhängig von dem Dasein der Dinge außer uns, d. h. er machte das Dasein der Dinge außer uns unabhängig von unserer Vorstellung und diese abhängig von jenem: er ließ die Dinge außer uns, die Körper und die Materie Dinge an sich sein. Und so zerstörte Kant an dieser Stelle den transscendentalen Idealismus, indem er ihn vertheidigen und wider alle Verwechslung mit dem empirischen schützen wollte. Um die Sache des ersten von der des anderen gründlich zu trennen, riß er sie von dem letzteren in dem Punkte los, worin beide übereinstimmen. Denn sie stimmen darin überein, daß alle unsere Erkenntnißobjecte Erscheinungen oder Vorstellungen und als solche in uns sind. Um nun zu zeigen, daß er beweisen könne, was Descartes nicht zu beweisen vermochte, führt er einen Beweis, den jener geführt hatte, und zwar auf demselben Wege: er demonstrirt, daß unsere Vorstellung der Körper nur möglich sei unter der Bedingung des von unseren Vorstellungen unabhängigen Daseins der Körper. Genau so hatte Descartes bewiesen, daß die Materie oder die ausgedehnte Substanz ein von allem Denken und Vorstellen unabhängiges Ding an sich sei, und der Raum das von allem Denken und Vorstellen unabhängige Attribut dieses Dinges.[1]

Gewiß ist diese Widerlegung des Idealismus ein sehr merkwürdiges Beispiel, wie leicht in der Vertheidigung seiner Sache sogar ein so mächtiger Denker, wie Kant, die eigene Position preisgiebt, um nur den Schein jeder Gemeinschaft mit gewissen verwandten Standpunkten, die er bekämpft, los zu werden. Kant und Berkeley lehren, daß der Raum in uns ist, und die Dinge außer uns unsere Erscheinungen oder Vorstellungen und nichts davon Unabhängiges sind. Trotz dieser Uebereinstimmung sind die Lehren beider grundverschieden. Nach Berkeley ist der Raum eine Empfin-

---

[1] Vgl. meine Geschichte der neueren Philosophie. 3. Aufl. Bd. I. Th. I. S. 324—326.

dung, wie Farbe und Geschmack; nach Kant ist er eine von allen Empfindungen unabhängige Anschauung. Nach Berkeley ist der Raum ein gegebener Vorstellungsstoff, wie alle unsere Eindrücke; nach Kant ist er eine nothwendige Vorstellungsform oder ein Grundgesetz unseres Vorstellens. Daher war der berkeleysche Idealismus durch Kants transscendentale Aesthetik widerlegt und die Verwechslung beider Standpunkte von Grund aus unberechtigt und falsch. Kant wies mit Recht auch diese Widerlegung zurück und hätte es dabei bewenden lassen sollen. Aber er mochte mit dem dogmatischen Idealismus Berkeleys gar nichts gemein haben, und nun bewies er, daß die Dinge außer uns keineswegs bloße Vorstellungen seien und die Materie etwas von unseren Vorstellungen Unabhängiges. Berkeley hatte die Materie für ein Unding erklärt; jetzt bewies Kant deren Realität, als ob die Materie ein Ding an sich wäre. Berkeley hatte gesagt: der Raum ist in uns; jetzt bewies Kant, daß er außer uns sei. Und so war, wie es im Sprichworte heißt, das Kind mit dem Bade ausgeschüttet.

3. Die erneute Widerlegung des Idealismus. Kant wider Jacobi.

Indessen hatte sich der Philosoph mit seiner Widerlegung des Idealismus im Texte der zweiten Ausgabe der Vernunftkritik noch nicht genuggethan; er fand sich veranlaßt, auch die Vorrede zu diesem Werk mit einer längeren Anmerkung zu versehen, die jene Widerlegung erneuen, auf das deutlichste bekräftigen und einen Gegner aus dem Felde schlagen sollte, der erst in jüngster Zeit aufgetreten war. Dieser Gegner war Friedr. Heinr. Jacobi mit seinen „Briefen über die Lehre Spinozas" und seinem „Gespräch über David Hume"; jene waren zwei Jahre nach den Prolegomena (1785), dieses in demselben Jahr als die zweite Ausgabe der Vernunftkritik (1787), aber einige Monate früher erschienen. Nun hatte Jacobi behauptet, daß wir das Dasein der Dinge außer uns nie zu beweisen vermögen, sondern desselben nur durch „Glauben" gewiß sein können, da uns ein solches Dasein blos durch unmittelbare Offenbarung einleuchte. Er hatte diesen seinen Standpunkt nicht blos allem Dogmatismus, sondern auch allem Idealismus der Philosophie entgegengesetzt, da der letztere genöthigt sei, die Dinge außer

uns für bloße Vorstellungen in uns zu halten. Dieser Vorwurf gilt auch wider den transscendentalen Idealismus.

Natürlich versteht Jacobi unter den Dingen außer uns das von allen unseren Vorstellungen unabhängige Dasein der Dinge, d. h. die Dinge an sich. Nun will Kant den Gegenbeweis führen: er will das Dasein der Dinge außer uns in dem Sinne demonstriren, in welchem Jacobi die Unbeweisbarkeit desselben behauptet. So entsteht jene „Anmerkung", die er seiner Vorrede vielleicht noch nachträglich einverleibt hat.[1] Man sieht voraus, daß er seinen Standpunkt zum zweiten male preisgiebt: er wird beweisen, daß die Dinge außer uns Dinge an sich sind. Wirklich hat ihn der Angriff Jacobis dergestalt aus dem Häuschen gebracht, daß er den Idealismus mit einem Schlage fallen läßt. „Der Idealismus mag in Anschauung der wesentlichen Zwecke der Metaphysik für noch so unschuldig gehalten werden (das er in der That nicht ist), so bleibt es immer ein Scandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft, das Dasein der Dinge außer uns (von denen wir doch den ganzen Stoff zu Erkenntnissen selbst für unseren inneren Sinn her haben) blos auf Glauben annehmen zu müssen und, wenn es jemand einfällt, es zu bezweifeln, ihm keinen genugthuenden Beweis entgegenstellen zu können." Er habe zwar den Idealismus bereits widerlegt und sich von dem Vorwurfe desselben gereinigt, aber in den Ausdrücken jenes Beweises finde sich „einige Dunkelheit", die jetzt gänzlich verschwinden solle. Und nun wird die Widerlegung des Idealismus in veränderter Form so geführt, daß wir nicht länger zweifeln können, wie die Dinge außer uns jetzt als Dinge an sich figuriren. Sonst würde auch sein Beweis wider Jacobis Glaubensphilosophie gar nichts ausrichten können.

Wir wissen, daß nach der Lehre unseres Philosophen aller Stoff unserer Erkenntnisse in unseren Eindrücken oder Empfindungen besteht, die wir nicht machen, sondern empfangen, die uns gegeben werden, und zwar durch die Dinge an sich.[2] Jetzt belehrt uns die neue Anmerkung: daß es die Dinge außer uns sind, „von

[1] Kritik der reinen Vernunft: Vorrede der 2. Ausgabe (S. W. Bd. II. S. 31—32).

[2] S. oben Cap. I. S. 25—30.

denen wir doch den ganzen Stoff zu Erkenntnissen selbst für unseren inneren Sinn her haben". Demnach figuriren die Dinge außer uns als Dinge an sich.

Nach der Lehre unseres Philosophen ist unter unseren Erkenntnißobjecten die einzige Substanz, weil der einzig beharrliche Gegenstand, die Materie, die als das raumerfüllende Dasein äußere Erscheinung oder Vorstellung und nichts anderes ist.[1] Jetzt wird uns in der neuen Anmerkung sehr nachdrücklich und mit gesperrter Schrift das völlige Gegentheil eingeschärft: „Dieses Beharrliche aber kann nicht eine Anschauung in mir sein, denn alle Bestimmungsgründe meines Daseins, die in mir angetroffen werden können, sind Vorstellungen und bedürfen als solche selbst ein von ihnen unterschiedenes Beharrliches, worauf in Beziehung der Wechsel derselben, mithin mein Dasein in der Zeit, darin sie wechseln, bestimmt werden könne." Es ist demnach kein Zweifel, daß an dieser Stelle, um allen Idealismus zu widerlegen und das Dasein der Dinge außer uns zu beweisen, die Materie als etwas von unseren Vorstellungen Unabhängiges, d. h. als Ding an sich gelten muß.

Nun wird uns von neuem die Abhängigkeit der inneren Erfahrung von der äußeren und die Abhängigkeit dieser von dem Dasein der Dinge außer uns demonstrirt. Dann heißt es: „Man kann hiezu noch die Anmerkung fügen: die Vorstellung von etwas Beharrlichem im Dasein ist nicht einerlei mit der beharrlichen Vorstellung, denn diese kann sehr wandelbar und wechselnd sein, wie alle unsere und selbst die Vorstellungen von der Materie, und bezieht sich doch auf etwas Beharrliches, welches also ein von allen meinen Vorstellungen unterschiedenes und äußeres Ding sein muß" u. s. w. Nach der Lehre unseres Philosophen ist die Materie 1. das einzige beharrliche Object und 2. eine bloße Erscheinung oder Vorstellung: sie ist demnach die einzige beharrliche Vorstellung und als solche mit der Vorstellung von etwas Beharrlichem im Dasein völlig einerlei. Soll dieses beharrliche Etwas, wie die neue Anmerkung lehrt, „ein von allen meinen Vorstellungen unterschiedenes und äußeres Ding" sein, so ist die Materie ein Ding

---

[1] S. oben Cap. IV. S. 71.

an sich. Mit demselben Rechte werden wir gemäß jener Anmerkung nun auch die Raumvorstellung und die Vorstellung des Raumes von einander unterscheiden und den Raum für den von unserer Raumvorstellung verschiedenen und unabhängigen Gegenstand derselben, d. h. für ein Ding an sich oder die Eigenschaft eines Dinges an sich erklären müssen. Und so wird der Raum wieder bei Kant, was er bei Descartes gewesen war.

Wenn man die Vorstellung und den Gegenstand der Vorstellung so unterscheidet, wie Kant in seiner Widerlegung des Idealismus und in der Anmerkung seiner Vorrede lehrt, so ist der transscendentale Idealismus und zugleich jede Möglichkeit, die Uebereinstimmung zwischen Vorstellung und Gegenstand, d. h. die Erkenntniß, zu erklären und die Vernunftkritik zu verstehen, aufgegeben. Darum hat Sigismund Beck diese Art der Unterscheidung zwischen Vorstellung und Gegenstand für den unmöglichen Standpunkt erklärt, die Vernunftkritik verstehen und richtig beurtheilen zu können. Denn die Vorstellung kann mit ihrem Gegenstande nur dann übereinstimmen, wenn ihr Gegenstand auch Vorstellung ist. Diesen Standpunkt, für welchen der Gegenstand der Vorstellung kein von ihr unabhängiges Ding, sondern das nothwendige Product des Vorstellens ist, nannte Beck „den einzig möglichen", um die Vernunftkritik zu verstehen und richtig zu beurtheilen. Unter demselben hat er die Werke Kants commentirt, und zwar, wie er auf dem Titel seiner Schriften ausdrücklich sagt: „Auf Anrathen Kants". Dies ist eine sehr bemerkenswerthe Thatsache, die man nicht übersehen oder ungekannt lassen darf, wenn man die Frage nach der wahren Lehre Kants und den ihr widersprechenden Stellen in seinen Werken untersuchen und entscheiden will. Beck hat die Widersprüche sehr wohl gekannt und auf eine zu leichte Art wegzuschaffen gesucht, indem er den Philosophen um der lieben Verständlichkeit willen bisweilen die Sprache des Dogmatismus und des gewöhnlichen Bewußtseins annehmen läßt. Wenn Kant von dem Gegenstande der Vorstellung als einem von der letzteren unabhängigen Dinge rede, so spreche er, wie etwa Kopernikus vom Aufgang oder Untergang der Sonne, er rede nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch, ohne seinen Standpunkt zu ändern. Wir aber finden,

daß Kant an den Stellen, die wir geprüft haben, seinen Standpunkt mit dem des gewöhnlichen Bewußtseins vertauscht, denn er lehrt, daß man das Dasein der Dinge außer uns in dem Sinne beweisen könne, in welchem dasselbe der dogmatische Idealismus verneint und der gemeine Verstand voraussetzt.

Kant hatte in einer dem transscendentalen Idealismus völlig entsprechenden Weise das Dasein der Dinge außer uns dargethan und zwar so, daß dadurch die Thatsache der äußeren Dinge, wie sie dem gewöhnlichen Bewußtsein erscheint, völlig erklärt wurde. Er hatte gezeigt, daß und warum das Dasein der Dinge außer uns jedem menschlichen Bewußtsein unmittelbar einleuchtet, was nie der Fall sein könnte, wenn jene Dinge etwas anderes als Erscheinungen oder Vorstellungen wären. „Nun sind alle äußeren Gegenstände (Körper) blos Erscheinungen, mithin auch nichts anderes, als eine Art meiner Vorstellungen, deren Gegenstände nur durch diese Vorstellungen etwas sind, von ihnen abgesondert aber nichts sind. Also existiren ebensowohl äußere Dinge, als ich selbst existire, und zwar beide auf das unmittelbare Zeugniß meines Selbstbewußtseins, nur mit dem Unterschiede, daß die Vorstellung meines Selbst, als des denkenden Subjects, blos auf den inneren, die Vorstellungen aber, welche ausgedehnte Wesen bezeichnen, auch auf den äußeren Sinn bezogen werden. Ich habe in Absicht auf die Wirklichkeit äußerer Gegenstände eben so wenig nöthig zu schließen, als in Ansehung der Wirklichkeit des Gegenstandes meines inneren Sinnes (meiner Gedanken), denn sie sind beiderseitig nichts als Vorstellungen, deren unmittelbare Wahrnehmung (Bewußtsein) zugleich ein genugsamer Beweis ihrer Wirklichkeit ist.“[1] Diese höchst wichtige und erleuchtende Erklärung steht in der ersten Ausgabe der Vernunftkritik, sie ist in der zweiten weggelassen und in den Ausführungen, die an ihre Stelle getreten sind, keineswegs durch einen Satz von ähnlicher Bedeutung ersetzt worden, obwohl auch hier am Schluß der Kritik der rationalen Psychologie bemerkt wird, daß sich die äußeren und inneren Gegenstände, „nur sofern

---

[1] Kritik der reinen Vernunft (1. Ausgabe). Kritik des vierten Paralogismus der tr. Psychologie (S. W. Bd. II. S. 676).

eines dem andern als äußerlich erscheint, von einander unterscheiden, und das, was der Erscheinung der Materie als Ding an sich selbst zu Grunde liegt, vielleicht so ungleichartig nicht sein dürfte".[1] Als ob er das Dasein der Dinge außer uns noch gar nicht aus dem kritischen Gesichtspunkt erleuchtet und nicht mit siegreicher Klarheit dargethan hätte, daß und warum wir nicht nöthig haben, auf die Wirklichkeit äußerer Gegenstände zu schließen, giebt Kant in der zweiten Ausgabe der Kritik eine Widerlegung des Idealismus, worin das Dasein der Dinge außer uns syllogistisch bewiesen wird. Der Syllogismus lautet in kürzester Fassung: unsere innere Erfahrung ist abhängig von der äußeren, diese von dem Dasein der Dinge außer uns, also sind die letzteren unabhängig von unserer inneren Erfahrung und nicht bloße Vorstellungen.

4. Einwürfe und deren Prüfung.

Emil Arnoldt ist ein so gründlicher, durch eine Reihe lehrreicher Forschungen bewährter Kenner des Lebens wie der Lehre unseres Philosophen, daß seine Untersuchungen die aufmerksamste Beachtung verdienen. In seiner eingehenden Beurtheilung meines Werks hat derselbe auch diejenigen Punkte hervorgehoben, worin er meine Auffassungen nicht theilt; darunter betrifft der wichtigste den dargelegten Widerstreit in der kantischen Erkenntnißlehre. In der Ansicht von dem Charakter und der fundamentalen Bedeutung des transscendentalen Idealismus sind wir einverstanden, auch ist Arnoldt „nicht gewillt, die philosophische Differenz der beiden Ausgaben der Vernunftkritik wegzureden", er räumt ein, daß die zweite einer falschen Auffassung jener kantischen Lehre Vorschub leisten könne und wohl auch thatsächlich geleistet habe, daß die erste Ausgabe wegen der energischen und unzweideutigen Art, womit sie die Idealität der Körperwelt lehre, der zweiten vorzuziehen sei.[2] Dagegen bestreitet Arnoldt, daß die Differenz der beiden Ausgaben die Grundlagen der kantischen Erkenntnißlehre betreffe, und daß ins-

---

[1] Ebendas. (2. Ausgabe): Beschluß der Auflösung des psychologischen Problems (S. W. Bd. II. S. 326—327).

[2] E. Arnoldt: Kant nach Kuno Fischers neuer Darstellung. Ein kritischer Bericht. (Königsberg 1882), S. 31—32, S. 41—42.

besondere jene „Widerlegung des Idealismus“, die der Philosoph in der zweiten Ausgabe ausgeführt hat, dem transscendentalen Idealismus zuwiderlaufe. Vielmehr habe Kant an dieser Stelle zur Widerlegung Descartes’ nur beweisen wollen, daß unsere innere Erfahrung von der äußeren abhänge und durch die letztere vermittelt sei; dieser Beweis sei ihm gelungen und bilde das eigenthümliche Verdienst, das seiner neuen „Widerlegung des Idealismus“ zukomme.[1] Ich muß den scharfsinnigen Erörterungen E. Arnoldts folgende Gründe entgegenstellen: 1. Der transscendentale Idealismus lehrt die volle und gleiche Unmittelbarkeit der inneren und äußeren Erfahrung. Es heißt dieser Lehre widersprechen, wenn die äußere Erfahrung als das Mittel und die Bedingung der inneren gelten soll; sie kann eine solche Bedingung nicht sein, da sie selbst auch innere Erfahrung ist, sie ist ein Theil oder eine besondere und nothwendige Sphäre der letzteren. 2. Daß unsere innere Erfahrung von der äußeren abhänge und durch dieselbe vermittelt werde, ist in Kants neuer „Widerlegung des Idealismus“ nicht das Ziel, sondern blos eine Station der Beweisführung. Das Ziel ist die Abhängigkeit der äußeren Erfahrung von dem Dasein der Dinge außer uns, d. h. die Unabhängigkeit der äußeren Dinge von unserer Vorstellung. Dann gelten die Dinge außer uns für Dinge an sich, dann werden die Erscheinungen und die Dinge an sich vermengt, was dem transscendentalen Idealismus und der gesammten Erkenntnißlehre Kants auf das äußerste widerstreitet. Dies ist der Punkt, um den es sich handelt. Ich behaupte daher, daß der transscendentale Idealismus in der ersten wie in der zweiten Ausgabe der Kritik, verglichen mit der neuen „Widerlegung des Idealismus“ und mit der Anmerkung in der Vorrede der zweiten Ausgabe, sich zu diesen letzteren Ausführungen verhalte, wie A zu Nicht-A. Um mich zu widerlegen, muß man demnach beweisen: daß Kant die Unabhängigkeit der äußeren Dinge (Körper) von unseren Vorstellungen in der ersten Ausgabe der Kritik nicht durchgängig verneint und an den angeführten Stellen der zweiten keineswegs bejaht und zu beweisen gesucht habe.

[1] Ebendas. S. 32—42.

E. Arnoldt verneint den Widerstreit der beiden Ausgaben und sucht ihre Verschiedenheit graduell zu fassen. „Die erste beweist mit größerem Nachdruck, daß die Körper, mit geringerem, daß die Seelen Erscheinungen sind; sie nähert sich dem Spiritualismus. Die zweite beweist mit größerem Nachdruck, daß die Seelen, mit geringerem, daß die Körper Erscheinungen sind; sie vertheidigt dem Spiritualismus gegenüber, den sie beseitigt, die relative Berechtigung des Materialismus, den sie nicht minder beseitigt.“ Wenn man nur wüßte, wie weit in beiden Fällen „der größere“ wie „der geringere Nachdruck“ reichen soll, da doch Kant in der ersten Ausgabe mit allem Nachdruck die Körper für bloße Erscheinungen erklärt und in beiden Ausgaben mit allem Nachdruck verneint hat, daß die Seelen Erscheinungen oder erkennbare Objecte sind![1]

In einem vortrefflichen, mit genauer Sachkenntniß und eindringendem Urtheil geschriebenen Aufsatz über meine Geschichte der Philosophie und insbesondere mein Werk über Kant hat Joh. Witte auch die kritische Frage berührt, die uns soeben beschäftigt. Er ist darin meiner Ansicht, daß „die veränderte Darstellung der zweiten Ausgabe nicht für eine verbesserte zu halten sei“, aber er verneint, daß sie den Grundlehren der ersten widerstreite, und möchte die Differenz beider darauf einschränken, daß „die zweite den idealistischen Charakter der ersten in undeutlicher Weise abschwäche“. Ich muß ihm entgegnen, daß dieser Ausdruck zu unbestimmt und seine nähere Auslegung nicht richtig ist. Was Kant in den angeführten Stellen nach Tendenz und Wortlaut zu beweisen sucht, ist nicht, wie Witte meint, die Unabhängigkeit der äußeren Dinge von der blos subjectiven oder individuellen Vorstellung, sondern von der Vorstellung als solcher. Darüber läßt jene der Vorrede zur zweiten Ausgabe eingefügte Anmerkung, die nach der Absicht des Philosophen der im Text befindlichen „Widerlegung des Idealismus“ secundiren soll, nicht den mindesten Zweifel. Auch nicht die „Widerlegung“ selbst, nach welcher „die Wahrnehmung dieses Beharrlichen nur durch ein Ding außer mir und nicht durch die bloße Vorstellung eines Dinges außer mir möglich ist“. Nun interpretirt Witte: „Die

[1] Ebendaselbst S. 32.

Wahrnehmung dieses Beharrlichen (d. i. meines Daseins in der Zeit)" u. s. w. Diese Auslegung scheint mir aus zwei Gründen unmöglich: 1. weil „mein Dasein in der Zeit" nicht beharrlich ist, und 2. weil nach Kants ausdrücklicher Lehre unter allen erkennbaren Dingen kein anderes Dasein beharrt als die Materie. Wenn Kant nach Wittes Ansicht unter „Ding" stets einen „vorgestellten Gegenstand" oder die Vorstellung eines Dinges versteht, so sagt er uns in der obigen Stelle: „Die Wahrnehmung dieses Beharrlichen ist nur durch ein Ding (d. h. durch die Vorstellung eines Dinges) außer mir und nicht durch die bloße Vorstellung eines Dinges außer mir möglich"! Man sieht, daß keinerlei Auslegungskunst den Widerspruch wegreden kann, den ich festgestellt und in seiner Entstehung erklärt habe. Und ich dürfte wohl gegen die Meinung geschützt sein, die ein so einsichtsvoller und gerechter Beurtheiler, wie Witte, nicht hegen sollte, als ob irgend welche Voreingenommenheit für die Lehre eines anderen Philosophen, wie etwa Hegels, auf meine Würdigung Kants den mindesten Einfluß geübt habe.[1]

Jeder Kenner der Vernunftkritik weiß, daß und warum Kant die Standpunkte des transscendentalen Idealismus und empirischen Realismus einerseits und die Standpunkte des transscendentalen Realismus und empirischen Idealismus andererseits als nothwendig zusammengehörige betrachtet, daß er die beiden ersten in seiner Lehre vereinigt, die beiden anderen dagegen, als welche dem Dogmatismus angehören, widerlegt haben will. Der transscendentale Idealismus lehrt die Entstehung unserer gemeinsamen Erscheinungswelt; der empirische Realismus lehrt, daß es deshalb keine anderen Erkenntnißobjecte giebt als die Erscheinungen oder sinnlichen Dinge: daher gehören die beiden Standpunkte nothwendig zusammen, und ihre Namen bezeichnen nur verschiedene Seiten derselben Vorstellungsart.

Ebenso verhält es sich mit den beiden anderen. Der transscendentale Realismus lehrt, daß die Dinge außer uns unabhängig

[1] Joh. Witte: Kuno Fischers Behandlung der Geschichte der Philosophie und sein Verhältniß zur Kantphilologie. Altpr. Monatsschr. Bd. XX. S. 129—151, insbes. S. 145—148.

von unseren Vorstellungen oder Dinge an sich sind; der empirische Idealismus lehrt, daß wir eben deshalb die Dinge außer uns nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar, d. h. durch Schlußfolgerungen, vorstellen, daher ihres Daseins weniger gewiß sein können, als unseres eigenen Denkens, oder, was dasselbe heißt, daß die Existenz unseres denkenden Wesens (Seele) allein gewiß, dagegen das Dasein der Dinge außer uns ungewiß oder zweifelhaft ist. Wer die äußeren Dinge für Dinge an sich hält, muß ihr Dasein für zweifelhaft halten, da er desselben nicht unmittelbar gewiß sein kann. Anders ausgedrückt: wer „transscendentaler Realist" ist, muß zugleich „empirischer Idealist" sein. Diese beiden Standpunkte streiten nicht mit einander, sondern sind identisch, und ihre Namen bezeichnen nur verschiedene Seiten derselben Vorstellungsart.

Wenn es sich mit dem Dasein der Dinge außer uns so verhält, wie der transscendentale Realist behauptet, dann muß es sich mit unserer Vorstellung dieser Dinge und mit der Gewißheit ihres Daseins so verhalten, wie der empirische Idealist lehrt: diese beiden Standpunkte bedürfen keiner Versöhnung, weil sie nicht mit einander streiten, sondern nothwendig zusammengehören und den Charakter jenes dogmatischen Rationalismus ausmachen, den Descartes begründet und Kant durch den kritischen widerlegt hat. So steht die Sache.[1] Wenn nun jemand behauptet, daß „Kant seine ganze gewaltige Kraft daran gesetzt habe, den Streit zwischen empirischem Idealismus und transscendentalem Realismus zu schlichten", so ist kaum möglich, in wenigen Worten mehr Unsinn zu sagen. Kant soll den Streit zweier Standpunkte geschlichtet haben, die nach seiner Einsicht und Lehre völlig harmoniren: er soll Standpunkte versöhnt haben, die er widerlegt hat, und er soll endlich, um einen Streit zu schlichten, der nach ihm keiner ist, seine gewaltige Kraft daran gesetzt haben, und noch dazu die ganze!

Ich komme auf das Ergebniß meiner Prüfung der kantischen Erkenntnißlehre zurück und muß dasselbe für unwiderlegt halten. Nach der Grundlehre Kants sind die Dinge an sich von den Er-

[1] Vgl. meine Geschichte der neueren Philosophie. 3. Aufl. Bd. III. S. 450—456.

scheinungen, also auch von den Dingen außer uns auf das genaueste zu unterscheiden und jede Vermengung beider auf das sorgfältigste zu verhüten. Dagegen hat Kant im Text und in der Vorrede der zweiten Ausgabe der Vernunftkritik eine solche Widerlegung des Idealismus gegeben, daß die Dinge außer uns als unabhängig von der Vorstellung, mithin als Dinge an sich gelten, also die letzteren mit den Erscheinungen vermengt werden.

Es entspricht der kantischen Lehre vollkommen und ist durch den Geist wie durch den Wortlaut derselben geboten: daß wir den Dingen an sich Realität und Ursächlichkeit zuschreiben. Dagegen widerstreitet es dieser Lehre ebenso sehr, den Dingen an sich theoretische Erkennbarkeit (empirische Realität) und äußere Causalität beizulegen. Sie sind die Ursachen unserer sinnlichen Eindrücke oder unseres empirischen Erkenntnißstoffs, aber nicht äußere Ursachen, denn diese sind äußere Dinge oder Erscheinungen, die aus den Empfindungen entstehen, also dieselben unmöglich erzeugen. Es ist daher eine grundfalsche und verkehrte Auffassung der kantischen Fundamentallehre, wenn man nach ihr die Dinge an sich für die äußeren Ursachen unserer Sinnesempfindungen hält. Eine solche Auffassung ist durch den transscendentalen Idealismus absolut verneint, aber durch die spätere „Widerlegung des Idealismus" nicht gehindert, ja so weit ermöglicht worden, daß sie bei den Kantianern gewöhnlichen Schlages die landläufige wurde.

Diese Ansicht ist es, die Fichte in seiner Bestreitung der Kantianer und später Schopenhauer in seiner Kritik der kantischen Philosophie als widerkantisch und widersinnig nicht stark genug verwerfen konnten. Fichte sagte: „So lange Kant nicht ausdrücklich erklärt: die Empfindung sei in der Philosophie aus einem an sich außer uns vorhandenen transscendentalen Gegenstande zu erklären, so lange werde ich nicht glauben, was jene Ausleger uns von Kant berichten. Thut er aber diese Erklärung, so werde ich die Kritik der reinen Vernunft eher für das Werk des sonderbarsten Zufalls halten, als für das eines Kopfs." [1]

---

[1] J. G. Fichte: Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre. Nr. 6. S. W. Abth. I. Bd. II. S. 486.

Doch es ist eine ebenso grundfalsche und verkehrte Ansicht von der kantischen Lehre, wenn man nach ihr den Dingen an sich, weil sie die äußeren Ursachen unserer Empfindungen nicht sein können, alle Realität und Ursächlichkeit überhaupt abspricht und sie für nichts weiter gelten lassen will, als für bloße unwirksame Begriffe. Ich habe aus dem Geist und Buchstaben des kantischen Systems ausführlich nachgewiesen, daß unser Philosoph die Realität und Ursächlichkeit der Dinge an sich gelehrt hat und lehren mußte, nur ist diese Realität nicht die empirische und diese Ursächlichkeit nicht die sinnliche und äußere, sondern die übersinnliche und intelligible: nämlich die Causalität des Willens. Ist etwa nach Kant der Wille und die Freiheit nicht Ding an sich und zugleich Realität und Wirksamkeit? Das Ding an sich ist nach Kants ausdrücklicher Lehre die Ursache unserer Empfindungen; das Ding an sich ist nach Kants ausdrücklicher Lehre Wille. Wie kann der Wille Ursache unserer Empfindungen, unserer Sinnlichkeit und Vernunftbeschaffenheit überhaupt sein? Wie? So steht die Frage, die nach Kant unauflöslich bleibt, und in welcher Schopenhauer das Räthsel der Welt sah, das er durch seine Lehre vom Willen auflösen wollte. Und die organische Entwicklungsgeschichte unserer Tage, die von Darwin herkommt, rechnet in der erleuchtenden Art und Weise, wie sie das Verhältniß von Function und Organ faßt, mit diesem Factor, den Schopenhauer den Willen zum Leben genannt hat.[1]

In einer Preisschrift über „die Lehre Kants von der Idealität der Zeit und des Raumes" steht zu lesen: „Selbst Kuno Fischer ist von dem Vorwurf einer mißverständlichen Deutung nicht frei, indem er von einer Realität der Dinge an sich redet." Gewiß rede ich davon und überlasse die mißverständliche Deutung der Preisschrift. Wenn Kant nicht das von allen Vorstellungen und Erscheinungen unabhängige Sein der Dinge an sich behauptet hätte, so würde unter den nachkantischen Metaphysikern ein Mann, wie Herbart, dieser entschiedene Gegner alles Idealismus und Monismus, nimmermehr sich als einen „Kantianer" bezeichnet haben und überzeugt gewesen sein, daß „Kant den wahren Begriff des Seins besaß". Wer die

[1] Vgl. oben Cap. I. S. 25—30 und Cap. III. S. 48—51.

Möglichkeit des ontologischen Beweises vom Dasein Gottes so wie Kant in seiner Vernunftkritik widerlegt hat, war nach Herbart „der Mann, die alte Metaphysik zu stürzen“.[1]

II. Die Prüfung der Freiheits- und Entwicklungslehre.

1. Schopenhauers Kritik der kantischen Philosophie.

Schopenhauer hat in seiner auf die zweite Ausgabe des Hauptwerks gegründeten „Kritik der kantischen Philosophie“ diese als die höchste Erscheinung gewürdigt, welche die Geschichte der Philosophie hervorgebracht habe. Verglichen mit den früheren Systemen, verhalte sich die kantische Lehre zu jener alten Metaphysik vom Wesen der Dinge (Gott, Welt und Seele), wie die wahre Weltanschauung zur falschen oder wie die neuere Chemie zu den Alchymisten; selbst die tiefsinnigen und idealistisch gerichteten Systeme der alten Zeit, die, wie die indische Religion und die platonische Philosophie, zu der Einsicht gelangt wären, daß unsere Sinnenwelt nur vorgestellt und phänomenal sei, verhalten sich zu der kantischen Lehre, wie die unrichtig begründete Wahrheit zur richtig begründeten oder wie die heliocentrische Weltansicht einiger Pythagoreer zu der des Kopernikus.

Indessen ermangele die kantische Philosophie sowohl der Vollendung als der Einstimmigkeit. Ihre beiden Hauptverdienste seien von zwei Hauptfehlern begleitet. Kants größtes Verdienst bestehe in der „Unterscheidung der Erscheinung vom Dinge an sich“, woraus „die gänzliche Diversität des Realen und Idealen“ einleuchte und das blos vorgestellte oder phänomenale (also nicht wahre) Sein unserer Sinnenwelt. Sein zweites Verdienst bestehe in der „Erkenntniß der unleugbaren moralischen Bedeutung des menschlichen Handelns als ganz verschieden und nicht abhängig von den Gesetzen der Erscheinung, noch diesen gemäß je erklärbar, sondern als etwas, welches das Ding an sich unmittelbar berühre“.[2]

---

[1] S. das letzte Capitel (II. 2).

[2] A. Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. I. Anhang (5. Aufl. 1879). S. 494–500.

Den ersten Hauptfehler Kants findet Schopenhauer darin, daß derselbe die anschauende und abstracte oder begriffliche Erkenntniß nicht deutlich unterschieden habe, woraus eine heillose Verwirrung bald durch die falsche Vermischung, bald durch die falsche Entgegensetzung beider gefolgt sei. Daher habe er dem Verstande die anschauende Erkenntniß abgesprochen, als ob es eine anschauliche Welt ohne Verstand geben könne; daher habe er die Vernunft nicht als das Vermögen der abstracten oder begrifflichen Erkenntniß durch Urtheile und Schlüsse, sondern als das der Principien und des moralischen Handelns bestimmt, während sie nur die Regeln erkenne, nach denen das kluge Handeln verfahre. Moralisch oder tugendhaft und vernünftig oder klug seien keineswegs identisch: die macchivellistische Politik sei nicht tugendhaft, wohl aber klug und vernünftig, wogegen der aufopfernde Edelmuth ebenso tugendhaft sei wie unklug. Aus der anschaulichen Erkenntniß des Verstandes entstehe durch das Vermögen der Reflexion oder des Denkens (Vernunft) die abstracte. Daher verhalten sich die Anschauungen zu den Begriffen, wie die sinnlichen Objecte zu den gedachten oder wie die „Phänomena" zu den „Noumena", aber nicht, wie die Erscheinungen zu den Dingen an sich, denn die abstracten Begriffe stellen nichts anderes vor als Erscheinungen. Daß Kant den Unterschied der Phänomena und Noumena dem Unterschiede der Erscheinungen und der Dinge an sich gleichgesetzt und demgemäß die letzteren für Noumena erklärt habe, sei ein schwerer und verhängnißvoller Irrthum gewesen, der aus jenem ersten Grundfehler hervorgegangen.[1]

Der zweite Hauptfehler, welcher der idealistischen Grundansicht der Vernunftkritik auf das äußerste widerstreite, bestehe in der falschen Einführung des Dinges an sich als der äußeren Ursache unserer Empfindungen. Nicht die Anerkennung eines Dinges an sich zur gegebenen Erscheinung sei falsch, sondern diese Art seiner Ableitung, die der zweiten Ausgabe der Kritik mit ihrer „Widerlegung des Idealismus" zur Last falle. „Keiner bilde sich ein, die Kritik der reinen Vernunft zu kennen und einen deutlichen Begriff von Kants Lehre zu haben, wenn er jene nur in der zweiten oder

[1] Ebendas. S. 513 und 517, S. 563—566, S. 610—614.

einer der folgenden Auflagen gelesen hat; das ist schlechterdings unmöglich, denn er hat nur einen verstümmelten, verdorbenen, gewissermaßen unechten Text gelesen." [1]

Es heißt der idealistischen Grundansicht der kantischen Lehre widersprechen, wenn das Ding an sich nach dem Causalitätsgesetz als die äußere Ursache unserer Empfindungen gelten soll. Und es heißt die gesammte kantische Lehre verneinen oder von Grund aus verkennen, wenn das Ding an sich überhaupt abgeleugnet oder demselben die Realität, d. h. der Charakter des Urseienden abgesprochen wird. Schopenhauer wollte eine solche Ansicht von dem kantischen System, die er für „unsinniges Wischiwaschi" erklärte, mit Unrecht dem Philosophen Fichte zuschreiben, der, gleich Schopenhauer, behauptet hat, daß die folgerichtige Vernunftkritik niemals die äußere Existenz und Causalität des Dinges an sich lehren könne, und, wie jener, die Unerkennbarkeit desselben in dem Sinne verneint hat, daß das Ding an sich in unserem Selbstbewußtsein unmittelbar zu erkennen sei und erkannt werde, und zwar als Wille. [2]

Wir haben hier nicht das Interesse, Schopenhauers Kritik in Ansehung der kantischen Erkenntnißlehre näher zu verfolgen, da dies zu einer Prüfung seiner eigenen Lehre führen müßte, die gemäß ihrer Unterscheidung zwischen Verstand und Vernunft, zwischen der anschauenden Erkenntniß des ersten und der abstracten Erkenntniß der anderen sich genöthigt sah, Kants Lehre von den Kategorien des Verstandes und den Postulaten der Vernunft gänzlich zu verwerfen. In den beiden Hauptpunkten, die den Charakter des kantischen Systems ausmachen, nämlich in der Lehre von der Idealität aller Erscheinungen (Objecte) und von der Realität des Dinges an sich, das von allen Erscheinungen völlig unabhängig und unterschieden sei, ist er mit Kant einverstanden und hat gemäß dieser Richtschnur sein eigenes System, „die Welt als Wille und Vorstellung" auszubilden gesucht.

In jener seiner Ansicht von den Grundlagen der kantischen Philosophie müssen wir ihm beistimmen; auch darin, daß die Ver=

[1] Ebendas. S. 515—517.

[2] S. oben S. 84—86.

mengung der Erscheinungen und der Dinge an sich diesen Grundlagen wiisterstreite; auch darin, daß die Dinge an sich, wenn sie als Dinge außer uns und als äußere Ursachen unserer Empfindungen gelten sollen, mit den Erscheinungen vermengt werden; auch darin, daß in der „Widerlegung des Idealismus", wie sie die zweite Ausgabe der Kritik ausgeführt hat, die Dinge außer uns als etwas von aller Vorstellung Unabhängiges und demnach als Dinge an sich figuriren.

Wenn aber Schopenhauer, wie es der Fall ist, nicht blos die äußere Causalität der Dinge an sich, sondern deren Ursächlichkeit überhaupt für unvereinbar mit der kantischen Lehre hält, weil nach der letzteren der Begriff der Causalität überhaupt auf die Dinge an sich nicht anwendbar sei, so können wir ihm weder darin beistimmen, daß eine solche Ansicht den von ihm bezeichneten Widerspruch enthalte, noch darin, daß die erste Ausgabe der Kritik von diesem Widerspruch, wenn es einer wäre, frei zu sprechen sei.

Daß die Dinge an sich das übersinnliche Substratum oder der verborgene Urgrund unserer Vernunftbeschaffenheit, also auch der unserer Empfindungen und Sinnenwelt sind, ist eine Lehre, die Kant selbst für „die beständige Behauptung seiner Kritik" erklärt hat. Es ist ihm nicht eingefallen, die zeitliche oder sinnliche Causalität auf die Dinge an sich anzuwenden; ihre Ursächlichkeit ist die zeitlose oder intelligible, sowie ihre Realität nicht das zeitliche, sondern zeitlose Sein ist.[1]

Wenn Schopenhauer keine andere, als die zeitliche Causalität gelten lassen will, so ist das seine Sache und gehört in die Darstellung und Prüfung seiner Lehre, mit der wir jetzt nichts zu thun haben. Er tadelt Kant, weil er den Dingen an sich Causalität zuschreibe. Warum lobt er ihn, daß er die Realität derselben bejaht und gelehrt habe? Ihm selbst ist es sauer genug geworden und doch nicht gelungen, dem Dinge an sich (Willen) zugleich das Ursein zuzusprechen und die Ursächlichkeit abzusprechen.

Nachdem ich gezeigt habe, in welchen Punkten, was die Differenz der beiden Ausgaben der Vernunftkritik und den Widerstreit in der

---

[1] S. oben Cap. I. S. 25—30, Cap. II. S. 31 ff.

kantischen Erkenntnißlehre betrifft, ich mit Schopenhauer übereinstimme, muß ich wünschen, daß man in eben dieser Frage diejenigen Punkte nicht übersehe, in welchen ich von ihm abweiche.

2. Der Zusammenhang zwischen der Erkenntniß- und Freiheitslehre.

Die kantische Erkenntnißlehre, mit jenem nachgewiesenen Widerspruche behaftet, widerstreitet der Freiheitslehre. Ohne denselben begründet sie die Möglichkeit der Freiheit, und zwar unter allen Systemen sie allein, denn es ist kein Zweifel, daß gemäß dieser Lehre das von allen Erscheinungen völlig unterschiedene, von Zeit und Raum völlig unabhängige Ding an sich nichts anderes ist und sein kann, als die Freiheit oder der Wille. Wir haben diesen Punkt bereits so ausführlich erörtert und klar gestellt, daß weder neue Begründungen zu geben noch einzelne kantische Sätze zur Bestätigung anzuführen sind.[1]

Die drei kritischen Hauptwerke dürfen uns als die einleuchtenden Urkunden dieser Lehre gelten: die Kritik der reinen Vernunft in ihrer Lehre vom intelligibeln und empirischen Charakter, die Kritik der praktischen Vernunft in ihrer Lehre von der Realität der Freiheit und vom Primate des Willens, die Kritik der Urtheilskraft in ihrer Lehre von der natürlichen Zweckmäßigkeit und den inneren Naturzwecken, wie von dem moralischen Endzwecke und Urgrunde der Welt.

Nachdem Kant den Zusammenhang seiner Erkenntniß- und Freiheitslehre oder, was dasselbe heißt, die Identität zwischen Ding an sich und Willen so einleuchtend und ausführlich dargethan hat, können wir unmöglich mit Schopenhauer meinen, daß ihm diese Sache nur dunkel, gleich einer Ahnung, vorgeschwebt und er das Ding an sich als Willen nicht mit der Ueberzeugung des Philosophen erkannt habe, sondern wie der gute Mensch, der in seinem dunkeln Drange sich des rechten Weges wohl bewußt ist. „Ich nehme daher wirklich an", sagt Schopenhauer, „obwohl es nicht zu beweisen ist, daß Kant, so oft er vom Dinge an sich redete, in der

---

[1] Ebendaselbst S. 32—34.

dunkelsten Tiefe seines Geistes immer schon den Willen undeutlich dachte."[1]

Nachdem aber Schopenhauer selbst in der „Unterscheidung der Erscheinung vom Dinge an sich" und in der „Erkenntniß der unleugbaren moralischen Bedeutung des menschlichen Handelns, als etwas, welches Ding an sich unmittelbar berührt", die beiden größten Verdienste unseres Philosophen erkannt und dessen Lehre von Zeit und Raum, wie die von dem intelligibeln und empirischen Charakter als „die zwei Diamanten in der Krone des kantischen Ruhmes" gepriesen hat, müssen wir in jenem eben erwähnten Satz nicht blos eine mangelhafte und abgeminderte Würdigung der Verdienste Kants, sondern einen offenbaren Widerspruch mit diesen seinen eigenen Erklärungen finden. Kant hat gewußt, was er lehrte, wenn er die Dinge an sich als Ideen, diese als Zwecke, diese als Willensbestimmungen und den Willen selbst als Freiheit faßte, die uns nur aus unserem eigenen moralischen Wesen mit unmittelbarer und vollster Gewißheit einleuchte, aber mit „jenem Uebersinnlichen, das wir der Natur als Phänomen unterlegen müssen", d. h. mit dem Dinge an sich nothwendigerweise identisch sei.[2]

5. Der Widerstreit in der Freiheitslehre.

Zwischen der folgerichtigen Erkenntnißlehre Kants und seiner Freiheitslehre ist kein Widerstreit, sondern der genauste und tiefste Zusammenhang, den entdeckt und erleuchtet zu haben, das unsterbliche Verdienst und die originale Geistesthat kennzeichnet, welche die kantische Philosophie zu dem macht, was sie ist.

Die Freiheitslehre forderte eine mit der Glückseligkeitslehre völlig unvermischte, über jede Art der eudämonistischen Lebensansicht, darum auch über allen Streit zwischen Optimismus und Pessimismus völlig erhabene Moral, die Kant, indem er Tugend und Glückseligkeit von einander schied, auch ausgeführt, aber in seiner Lehre vom höchsten Gut, indem er Tugend und Glückseligkeit mit einander verband, nicht festgehalten, sondern im Grunde verleugnet hat. Nach-

---

[1] Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. I. S. 599.

[2] Vgl. oben Cap. III. S. 60—63.

dem in der Sittenlehre der eudämonistische Lebenszweck von der Freiheit und Willenslauterkeit völlig ausgeschlossen war, durfte er durch die Lehre vom höchsten Gut und von der Fortdauer der Seele nicht wieder eingeführt werden. Wir haben, um die Unsterblichkeitslehre unseres Philosophen klar zu stellen und die wahre von der falschen zu unterscheiden, schon früher diesen Widerstreit in seiner Freiheitslehre auseinandergesetzt und ersparen uns daher alle Wiederholung, indem wir auf jene Erörterungen zurückweisen.[1]

4. Der Widerstreit zwischen der Erkenntniß- und Entwicklungslehre.

Daß Kant die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der Dinge schon vor der Kritik gefordert und zu seiner Aufgabe gemacht, daß er dieselbe durch die Vernunftkritik begründet und ihre Grundzüge in seiner Ansicht von der Natur und Gesittung, von der organischen, socialen und moralischen Welt ausgeführt hat, ist in einem der vorhergehenden Abschnitte nachgewiesen worden. Auch haben wir gezeigt, daß seiner Lehre gemäß die Weltentwicklung als Erscheinung und zwar als zweckmäßige Erscheinung zu fassen ist, daß sie in ihrer Einheit wie in ihrem tiefsten Grunde nichts anderes als die fortschreitende Offenbarung der Freiheit ist und sein kann. Darum galt uns Kants Entwicklungslehre als eine Vereinigung seiner Erkenntniß- und Freiheitslehre, und die Weltentwicklung selbst als eine Vereinigung der Erscheinung und des Dinges an sich: als eine solche Vereinigung, die weder beide vermengt, noch auch die Unerkennbarkeit des Dinges an sich aufhebt, denn dieses, als der innerste Zweck des Dinges, ist in der Erscheinung, als dem Objecte unserer Erfahrung, durch keinerlei noch so genaue Zergliederung anzutreffen. Es giebt demnach einen Gesichtspunkt der Beurtheilung, unter welchem die kantische Entwicklungslehre mit der Erkenntnißlehre zunächst nicht streitet.[2]

---

[1] Ebendaselbst. Cap. II. S. 36–48, Cap. III. S. 66–69. Zu vgl. Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. I. S. 620–622.

[2] S. oben Cap. III. S. 48–69, insbes. S. 64–66.

Wir müssen die Entwicklung der Dinge teleologisch vorstellen und universell fassen; wir müssen ihre Geltung auf das gesammte Weltall ausdehnen, aber ihre Erkennbarkeit auf die moralische Ordnung der Dinge einschränken, da uns alle Zwecke blos aus dem Willen und dieser nur aus der eigenen praktischen Vernunft einleuchtet. Daher bleibt, wie die Zwecke überhaupt, auch die Entwicklung der Dinge theoretisch unerkennbar. Da nun alle Erscheinungen Gegenstände unserer Erfahrung oder wissenschaftlichen (theoretischen) Erkenntniß sind, und die Entwicklung wohl Erscheinung ist, aber kein Erkenntnißobject sein soll: so tritt uns hier zwischen der kantischen Erkenntniß- und Entwicklungslehre ein Widerstreit entgegen, welcher die letztere selbst trifft und darin besteht, daß der Entwicklung der Charakter der Erscheinung zugesprochen und der wissenschaftlicher Erkennbarkeit abgesprochen wird. Die kantische Philosophie lehrt die Unerkennbarkeit des Dinges an sich und die Erkennbarkeit der Erscheinung: sie erschüttert diese ihre Grundlehre, sobald sie genöthigt ist, entweder jenes für erkennbar oder diese für unerkennbar gelten zu lassen.

Zu einer solchen Nöthigung wird sie durch ihre Entwicklungslehre gebracht. Ohne die Erkenntniß des Zweckes oder des Dinges an sich, welches der Entwicklung der Dinge zu Grunde liegt, ist diese eine unverständliche, unerkennbare, also, streng genommen, überhaupt keine Erscheinung. Wenn uns der innere Zweck der Dinge nicht einleuchtet, so erscheint uns in der Natur der Dinge auch keine Entwicklung. Daher findet sich die kantische Entwicklungslehre vor folgendes Dilemma gestellt: entweder muß der einleuchtende, erkennbare, d. h. phänomenale Charakter der Entwicklung verneint oder die Erkennbarkeit des Dinges an sich bejaht werden, und zwar nicht blos die praktische und moralische Erkennbarkeit, sondern auch die theoretische und wissenschaftliche.

III. Die Prüfung der Lehre von den Erscheinungen und den Dingen an sich.

1. Die Erkennbarkeit der menschlichen Vernunft.

Die wissenschaftliche Geltung der Entwicklungslehre fordert diese Bejahung. Daher läßt sich die kantische Erkenntnißlehre nicht

in der Verfassung festhalten, welche ihr die Vernunftkritik gegeben hat, zufolge deren nur die sinnlichen Erscheinungen Erkenntnißobjecte sind, alle theoretische Erkenntniß auf das Gebiet der Erscheinungen oder Sinnenobjecte, alle praktische dagegen auf das Gebiet der Freiheit oder der Ideen eingeschränkt bleibt, und jede weitere Erkenntniß für unmöglich gilt. Die Vernunftkritik selbst widerstreitet diesem Resultat, denn sie muß eine Erkenntniß einräumen, die weder praktisch (moralisch) ist, noch sinnliche Dinge oder Erscheinungen zu Gegenständen hat: diese Erkenntniß ist sie selbst, sofern sie auf dem Wege ihrer Forschung die Bedingungen der Erfahrung ergründet und einsieht.

Sie will in ihrer transscendentalen Aesthetik und Analytik die Einrichtung oder Organisation der menschlichen Vernunft erkannt haben: diese Erkenntniß ist keine praktische, denn ihr Object ist nicht die Freiheit; auch sind die Gegenstände dieser Erkenntniß keine Erscheinungen, denn Zeit und Raum sind, wie die Vernunftkritik lehrt, nicht Erscheinungen, so wenig wie die productive Einbildung, der reine Verstand und das reine Bewußtsein; diese Erkenntniß ist nicht Erfahrung, denn ihre Gegenstände sind diejenigen Bedingungen, welche aller Erfahrung vorausgehen und dieselbe machen. Wenn nun alle Erkenntniß, die zunächst nur Einsichten, nicht aber Handlungen bezweckt, theoretisch und wissenschaftlich genannt werden muß, so liefert die kantische Vernunftkritik eine solche Erkenntniß, die weder empirisch noch praktisch, wohl aber theoretisch ist und den Charakter der Wissenschaft in Anspruch nimmt.

Sie ist Erkenntnißlehre und würde es nicht sein, wenn ihre Lehre von der Erkenntniß keine Erkenntniß wäre; sie begründet die Erfahrungserkennntiß, indem sie zeigt, wie dieselbe entsteht, und würde dieses ihr Ziel verfehlen, wenn sie selbst Erfahrung wäre, denn das hieße die Erfahrung durch die Erfahrung begründen, also nicht begründen, sondern voraussetzen, wie die dogmatische Philosophie gethan hat. Man möge uns nicht einwenden, daß ja Kant die inductive Methode der Erfahrungswissenschaft gebraucht hat, um seine Erkenntnißlehre zu begründen, also die Vernunftkritik selbst auf dem Wege der Erfahrung entstanden ist. Man täusche sich nicht über die Sache durch ein zweideutiges Spiel mit dem Worte

Erfahrung! Als solche im genauen Verstande gilt unserem Philosophen nur diejenige Erkenntniß, deren Objecte Erscheinungen sind, wogegen die Vernunftkritik zu einer solchen Erkenntniß führt, deren Gegenstände keine Erscheinungen sind, sondern die subjectiven Bedingungen aller Erscheinung.

Ein anderes ist die Thatsache der Erfahrung, ein anderes deren Begründung. Was durch Erfahrung begründet wird, ist empirisch erkannt; dasjenige dagegen, wodurch die Erfahrung selbst begründet wird, ist eben deshalb keine Sache der empirischen, sondern der transscendentalen Erkenntniß, welche beide Erkenntnißarten unser Philosoph unterscheiden mußte, wie er sie unterschieden hat. Wenn nach ihm alle Erkenntniß theils theoretisch, theils praktisch (moralisch) ist, so hat die transscendentale den Charakter der theoretischen Erkenntniß, aber nicht den der empirischen. Daher müssen wir erklären, daß die Vernunftkritik mit ihren eigenen Einsichten über jene Grenze hinausgeht, welche sie selbst aller theoretischen Erkenntniß als unübersteigliche Schranke gesetzt hat.

Die Einsicht in jene subjectiven Bedingungen, woraus unsere Erscheinungen (Erfahrungsobjecte) und deren Erkenntniß entsteht, war der transscendentale Idealismus; die dadurch begründete Einsicht, daß wir keine anderen Erkenntnißobjecte als die sinnlichen Erscheinungen haben können, war der empirische Realismus. Wir wissen, welcher nothwendige Zusammenhang zwischen beiden besteht: sie verhalten sich, wie Grund und Folge. Nichts ist daher gedankenloser, als wenn in der Beurtheilung der kritischen Philosophie, wie heutzutage in vielen Schriften zu finden ist, der Charakter des transscendentalen Idealismus, sei es aus Unkenntniß oder Unverstand, ganz außer Acht gelassen und die kantische Lehre für Empirismus erklärt wird.

Die Vernunftkritik trägt die Aufgabe in sich, aus dem Wesen unserer Vernunft, das uns nur vermöge der tiefsten Selbsterkenntniß einleuchtet, die Bedingungen zur Erfahrung, die Kant als „Erkenntnißvermögen" bezeichnet hat, abzuleiten und damit die Erkenntnißlehre zu einer wirklichen Entwicklungslehre der Erkenntniß auszubilden. Diese Aufgabe bleibt in der kantischen Philosophie selbst ungelöst, aber wir haben gezeigt, wie die Vernunftkritik schon die Anlage

dazu enthält und ihre Untersuchungen dergestalt ordnet, daß sie uns den Entwicklungsgang der menschlichen Erkenntniß von der Wahrnehmung bis zur Wissenschaft und den Fortschritt der Wissenschaften in seinen Grundzügen darstellt.[1] Nun ist die Erkenntnißlehre selbst eine wissenschaftliche Erkenntniß, und die Entwicklungslehre gründet sich auf den Begriff des Zweckes, ohne welchen keinerlei Entwicklung als solche einleuchtet: daher darf dieser Begriff nicht blos als ein moralisches Princip zur Erkenntniß der sittlichen Ordnung der Dinge und nicht blos als eine Maxime der Reflexion zur Beurtheilung der organischen Welt angesehen werden, sondern er ist ein Erkenntnißprincip, welches für die gesammte erkennbare Weltordnung, die natürliche wie die moralische, gilt.

2. Die Erkennbarkeit der menschlichen Naturzwecke und der blinden Intelligenz.

Prüfen wir den Grund, warum Kant die Erkennbarkeit des Zweckes auf die moralische Welt eingeschränkt und von der natürlichen ausgeschlossen, warum er dem inneren Naturzweck, den er als eine nothwendige Idee in unsere Betrachtung der organischen Welt und als Princip der teleologischen Urtheilskraft in seine Vernunftkritik eingeführt hat, die Erkennbarkeit abzusprechen sich genöthigt sah. Er urtheilte, daß die Zwecke nur so weit erkennbar seien, als sie gewußt und gewollt sind, daß nur Wille und Intelligenz Zwecke setzen und zweckmäßig handeln können, daß darum die Natur oder die Körperwelt keine Zwecke habe, keine erkennbaren, daß darum auch die Zwecke, ohne welche wir die Entstehung und Einrichtung der lebendigen Körper nicht verstehen noch erfahren können, keine in der Natur wirksamen Kräfte, keine erkennbaren Objecte, sondern bloße Ideen sind, die wir haben müssen, weil in den organisirten Körpern die Theile aus dem Ganzen verstanden sein wollen, wir aber mit unserem discursiven Verstande das Ganze nur aus den Theilen zusammenfügen und begreifen können: daher sind wir unvermögend, ein Ganzes, welches sich

[1] S. oben Cap. III. Vgl. meine Geschichte der neueren Philosophie. 3. Aufl. Buch II. Cap. XIV. S. 519 ff.

selbst theilt und gliedert, anzuschauen und müssen dasselbe, weil wir es nicht als den erzeugenden Grund des Lebens zu erkennen im Stande sind, als den Zweck des letzteren vorstellen.

Wir müssen das Ganze, das wir vorstellen sollen, aber nicht als Object anschauen können, als Idee denken und deshalb die lebendigen Körper teleologisch beurtheilen. Hätten wir einen intuitiven Verstand, so brauchten wir keine teleologische Urtheilskraft. Zu diesem Vermögen flüchtet gleichsam unsere Vernunft in ihrer Ohnmacht, sie entwickelt dasselbe aus ihren Grundkräften, weil sie es bedarf, um das Unvermögen der letzteren, so gut sie kann, zu ergänzen. In der Art und Weise, wie Kant die reflectirende Urtheilskraft überhaupt und insbesondere die teleologische begründet, erscheint dieselbe als eine nothwendige Entwicklungsform der menschlichen Vernunft, die eine Aufgabe lösen, ein Erkenntnißbedürfniß befriedigen will und dieses Ziel bei der eigenthümlichen Verfassung ihrer intellectuellen Vermögen auf keinem anderen Wege erreichen kann.[1]

Die Zwecke in der Natur sind nach kantischer Lehre darum unerkennbar und im Grunde unmöglich, weil sie durch Wille und Intelligenz gesetzt sein müßten, und eine solche bewußtlose Intelligenz, eine solche zugleich zweckthätige und blinde Kraft dem Begriff der Materie widerstreitet, denn der Hylozoismus, der eine lebendige, aus inneren Ursachen wirksame Materie lehrt, gilt nach der Ansicht unseres Philosophen als „der Tod aller Naturphilosophie“. Da es nun lebendige und organisirte Materie giebt, die wir uns ohne zweckmäßige Einrichtung nicht vorstellen können, so mußte Kant die zweckthätige, ihr zu Grunde liegende Kraft aus dem moralischen Urgrunde der Dinge, d. h. aus dem göttlichen Willen herleiten und seine teleologische Lebens- und Weltanschauung theistisch begründen. Damit aber werden jene inneren Naturzwecke, deren Idee unsere teleologische Urtheilskraft beherrscht und leitet, in göttliche Absichten verwandelt, und das Leben selbst bleibt unerklärt und unerklärlich, wie alle natürliche Entwicklung.

Die Unerkennbarkeit der Naturzwecke wird von unserem Philosophen begründet durch die Unmöglichkeit einer bewußtlosen In-

[1] Ebendaselbst: Bd. IV. Buch III. Cap. VI. S. 492–498.

telligenz oder eines blinden Willens, deren Realität Leibniz in seiner Lehre von den unbewußten oder kleinen Vorstellungen (perceptions petites) erleuchtet und in seinem Erkenntnißsystem zu fundamentaler Bedeutung erhoben hatte.[1] Wir müssen urtheilen, daß auch Kant genöthigt war, die Erkennbarkeit der Naturzwecke und die unbewußte Wirksamkeit unserer intellectuellen Vermögen gelten zu lassen. Er anerkennt in der menschlichen Natur, was er in der organischen verneint. Wir befördern durch den „Mechanismus der Neigungen", wie Kant das Getriebe unserer natürlichen Lebenszwecke nennt, die sittlichen Lebenszwecke, ohne sie zu erkennen und zu wollen. Unsere natürlichen Interessen erzeugen jenen Kampf um das Dasein, jene fortschreitende Theilung der Arbeit, aus welcher unbewußt und ungewollt die sittlichen Lebensordnungen hervorgehen. Ueberall, wo der Philosoph die Nothwendigkeit der letzteren begründet, legt er das größte Gewicht auf die Realität und Wirksamkeit unserer rein natürlichen und zugleich einleuchtenden Lebenszwecke.

Daß wir eine gemeinsame Sinnenwelt vorstellen, ist eine Thatsache, die unser reflectirendes Bewußtsein vorfindet, aber nicht macht, die vielmehr aus dem Stoff unserer Eindrücke durch die ordnenden Vorstellungsvermögen der Vernunft hervorgebracht wird, also durch die reflexionslose oder unbewußte Wirksamkeit der Intelligenz entsteht. Der Philosoph erkannte in der productiven Einbildungskraft dieses gestaltende Grundvermögen, welches unbewußt nach den Gesetzen des reinen Bewußtseins handelt und das Band zwischen Sinnlichkeit und Verstand ausmacht. „Die Synthesis überhaupt ist die bloße Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Function der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntniß haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewußt sind. Allein diese Synthesis auf Begriffe zu bringen: das ist eine Function, die dem Verstande zukommt, und wodurch er uns allererst die Erkenntniß in eigentlicher Bedeutung verschafft."[2]

---

[1] Meine Geschichte der neueren Philosophie. 3. Aufl. Bd. II. Buch II. Cap. X. S. 486—499.

[2] Ebendas. Bd. III. Buch I. Cap. V. S. 370. — In Beziehung auf die bewußtlosen Zwecke vgl. oben Cap. III. S. 52—54.

Wenn demnach Kant in unserer Betrachtung der Natur, insbesondere der organischen, dem Zweckbegriff nur subjective Geltung und Nothwendigkeit zuschreibt, so widerstreitet dem seine theistische Lehre, nach welcher der Endzweck der Dinge, insbesondere der Ursprung des Lebens, aus dem Urgrunde der Dinge hergeleitet, also eine zweckthätige Kraft anerkannt wird, die keineswegs bloße Vorstellung ist.

Wenn Kant die Erkennbarkeit der inneren Naturzwecke überhaupt verneint, so widerstreitet dem seine Lehre von den Naturzwecken des menschlichen Lebens, die er als einen völlig erkennbaren und zweckmäßigen Mechanismus der Neigungen betrachtet, wodurch der naturgeschichtliche Gang der Menschheit zur sittlichen Entwicklung gedrängt und das Ziel der letzteren unbewußt und ungewollt (zwar nicht erreicht, aber) befördert wird.

Wenn Kant die Möglichkeit einer unbewußten Intelligenz und Zweckthätigkeit, als welche den inneren Naturzwecken zu Grunde liegen müßte, verneint, so widerstreitet dem nicht blos seine Sittenlehre in dem eben angeführten Punkte, sondern auch seine Erkenntnißlehre, nämlich die Vernunftkritik selbst in ihrer Deduction der reinen Verstandesbegriffe, insbesondere in ihrer Lehre von der productiven Einbildung als „einer blinden, obwohl unentbehrlichen Function der Seele, ohne welche wir überall gar keine Erkenntniß haben würden".

3. Die Erkennbarkeit des Lebens und der Schönheit.

Wenn Kant lehrt, daß alle Erscheinungen aus den subjectiven Bedingungen unserer Vernunft, nämlich dem Stoff der Eindrücke und den formgebenden Vermögen oder den Gesetzen unseres Vorstellens hervorgehen, so widerstreitet dem seine Ansicht von den organischen Erscheinungen. Jenen Bedingungen gemäß darf es in der gesammten Sinnenwelt keine Objecte geben, die nicht aus solchen Theilen zusammengesetzt sind, die dem Ganzen vorausgehen; daher lehrt auch der Philosoph, daß alle Erscheinungen, insbesondere die Körper, nur mechanisch erkennbar sind. Nun aber giebt es gewisse Objecte, mit denen es sich umgekehrt verhält: hier entsteht nicht das Ganze aus den Theilen, sondern diese aus jenem; jedes

dieser Objecte ist ein Ganzes, welches sich theilt, gliedert, entwickelt. Solche Erscheinungen sind die lebendigen Körper. Könnten wir ein Ganzes vor seinen Theilen anschauen und diese aus jenem herleiten, so wäre auch der Organismus mechanisch erkennbar, also ein wissenschaftliches Erkenntnißobject im genauen Sinne des Wortes. Wir können es nicht, weil uns ein solches Anschauungsvermögen, ein solcher intuitiver Verstand fehlt: darum müssen wir die Einrichtung und Theile des Organismus aus der Idee des Ganzen herleiten und ihn deshalb teleologisch beurtheilen.

Nun bemerke man wohl: der Charakter des lebendigen Körpers besteht in einem Ganzen, welches sich theilt, gliedert, entwickelt; nicht dieser Charakter des Organismus, sondern nur die teleologische Vorstellung desselben kommt auf die Rechnung unserer Vernunft. Was demnach die lebendigen Erscheinungen charakterisirt und sie zu dem macht, was sie sind, läßt sich aus den subjectiven Bedingungen unserer Eindrücke und Vorstellungsformen nicht herleiten und ist nicht in der allgemeinen, sondern in der specifischen Gesetzmäßigkeit oder Eigenart der Erscheinungen selbst begründet. Wenn es lebendige Dinge giebt, so erklärt uns Kant in seiner Kritik der Urtheilskraft, warum wir dieselben teleologisch vorstellen müssen. Daß es aber lebendige Dinge giebt oder, was dasselbe heißt, daß uns Leben in der Sinnenwelt erscheint, macht uns die Vernunftkritik und der transscendentale Idealismus nicht begreiflich.[1]

Im Gegentheil, wenn wir die Art und Weise, wie Kant die Erscheinungen begründet, mit der Art und Weise vergleichen, wie er den Charakter und die Thatsache des Lebens auffaßt, so bleibt es unerklärt und unerklärlich, daß uns überhaupt Leben in der Körperwelt erscheint. Wir müssen daher urtheilen, daß entweder das Leben als solches nicht in die Erscheinungswelt gehört, oder

[1] Ueber die Lehre von der specifischen Gesetzmäßigkeit der Natur vgl. meine Geschichte der neueren Philosophie. 3. Aufl. Bd. III. Buch II. Cap. XIV. S. 514—518, Bd. IV. Buch III. Cap. I. S. 403—406. — Man vgl. damit „Ein ungedrucktes Werk von Kant aus seinen letzten Lebensjahren“. Als Manuscript herausgegeben von R. Reicke. Altpreuß. Monatsschrift. XIX. Heft. S. 428—429, S. 435, S. 440 Anmerkung. Heft XX. S. 80.

daß in ihm etwas erscheint, was die Vernunftkritik nicht aus unseren Erkenntnißvermögen, weder aus der Sinnlichkeit noch aus dem Verstande, herleiten kann, sondern was unabhängig von unseren Vorstellungen und Erscheinungen dem Leben zu Grunde liegt und seine Erscheinung ausmacht.

Nun ist die Thatsache und Erscheinung des Lebens unleugbar. Der erzeugende Grund desselben, da er unabhängig von unseren Vorstellungen und Erscheinungen besteht, gehört unter die Dinge an sich, die als Ideen und Zwecke gedacht sein wollen und in Wahrheit Wille sind: das Princip der intelligibeln oder moralischen Weltordnung. Wir sind genöthigt, jenen erzeugenden Grund des Lebens als inneren Naturzweck, d. h. als unbewußte Intelligenz und blinden Willen vorzustellen und können nun diese Vorstellung nicht mehr für eine bloße Idee halten, die wir der Erscheinung des Lebens hinzufügen, da ohne die Realität und Wirksamkeit innerer Naturzwecke, d. h. ohne blinden Willen die Thatsache und Erscheinung des Lebens überhaupt nicht stattfinden, also jede Hinzufügung von Seite unserer Vernunft gegenstandslos sein würde. Jenes Ganze, welches sich differenzirt, theilt und gliedert, ist der bestimmte Lebenszweck oder Wille zum Leben, der sich bethätigen und zu seinen Functionen die nothwendigen Organe entwickeln muß.

Und was von den lebendigen Erscheinungen gilt, muß auch von den ästhetischen gelten. Daß in unseren Vernunftvermögen ein Zustand der Harmonie und Freiheit stattfindet, worin wir, unabhängig von allen Interessen des Begehrens wie des Erkennens, uns rein betrachtend und formgenießend verhalten: das folgt aus der Einrichtung unseres intellectuellen Wesens. Das ästhetische Wohlgefallen ist ein rein subjectiver Zustand, ohne Beziehung auf welchen überhaupt nicht von ästhetischen Gegenständen die Rede sein könnte. Daß wir aber in diesem Zustande freier Betrachtung diesen Gegenstand als schön, den anderen als häßlich, den dritten als erhaben empfinden, muß durch die eigenthümliche Art der Erscheinungen bedingt sein und läßt sich so wenig, wie der Charakter des Lebens, aus den subjectiven Factoren herleiten, welche die Erscheinungen und deren allgemeine Gesetzmäßigkeit begründen. Es muß demnach den Erscheinungen selbst etwas von unseren Vernunftvermögen Un=

abhängiges zu Grunde liegen, das sie zu dem macht, was sie sind, und sich zu der gegebenen Erscheinung verhält, wie in uns der intelligible Charakter zum empirischen. Wir müssen hinzufügen, daß uns dieses Etwas aus den Erscheinungen selbst einleuchtet, obwohl wir dasselbe in der Analyse der gegebenen Objecte nicht antreffen.

4. Die Erkennbarkeit der Dinge an sich.

Dieses Etwas ist das Ding an sich, dessen völlige Unerkennbarkeit unser Philosoph zwar behauptet, aber in seinen fortschreitenden Untersuchungen keineswegs festgehalten, vielmehr in seiner Kritik der praktischen Vernunft wie in der der Urtheilskraft in einer Weise gelichtet hat, die er in der Kritik der reinen Vernunft nicht voraussah. Wir wissen, daß noch in der zweiten Ausgabe der letzteren er die Möglichkeit derjenigen Principien verneint hat, deren Nothwendigkeit er dann entdeckte und seiner Kritik der ästhetischen Urtheilskraft zu Grunde legte.[1]

Man muß diese sehr bemerkenswerthe Thatsache wohl beachten und in der Beurtheilung der kantischen Lehre nicht vergessen, daß sie keineswegs als ein fertiges System aus der Vernunftkritik hervorging, sondern sich fortentwickelte und zu Resultaten geführt wurde, die in jenem Werke nicht angelegt waren, auch mit seiner Grundlage nicht übereinstimmten, auch nicht durch den Versuch künstlicher Symmetrien, wie sie der Philosoph gern anzuwenden pflegte, ihr angepaßt werden konnten. Die Erscheinungen, denen wir die Vorstellung der Schönheit, Erhabenheit u. s. f. und die der inneren Zweckmäßigkeit hinzufügen, decken sich nicht mit den Erscheinungen, deren Entstehung uns die Vernunftkritik gelehrt hat: sie sind von eigener Art und enthalten mehr in sich als jene.

Nach der Vernunftkritik sind die Dinge an sich das Substratum unserer Vernunftbeschaffenheit wie der Erscheinungen; darum sind sie von den letzteren völlig zu unterscheiden, niemals mit denselben, also auch nie mit den Dingen außer uns, zu vermengen, sondern als der unerkennbare Urgrund der Dinge zu denken: das ist die Lehre, die

---

[1] Vgl. meine Geschichte der neueren Philosophie. (3. Aufl.) Buch III. Cap. I. S. 408 ff.

sich durch die gesammte Vernunftkritik wie der rothe Faden hindurchzieht, und es ist schwer zu glauben, daß jemand dieses Werk gelesen hat und den kantischen Charakter dieser Lehre in Abrede stellt. Es konnte dem Philosophen nicht einfallen, das Ding an sich für eine bloße Vorstellung oder für ein bloßes Gedankending, d. h. für die von uns den Erscheinungen hinzugedachte Ursache und für weiter nichts zu halten, wie in vielen heutigen Schriften über Kant zu lesen steht. Wäre das Ding an sich ein bloßes Gedankending und nichts weiter, so wäre dasselbe als solches ja völlig erkennbar und keineswegs unerkennbar und unerforschlich, wie doch die Vernunftkritik auf das nachdrücklichste lehrt.

Wenn den Dingen an sich der Charakter des wahrhaft Wirklichen oder Realen, als des Urgrundes aller vorstellenden und erscheinenden Dinge, nicht zukäme, so hätte ja die Lehre von ihrer Unerkennbarkeit keinen Sinn und wäre nicht blos bedeutungslos, sondern geradezu ungereimt. Wie kann etwas, das im Grunde gar nicht ist, sondern blos gedacht wird, im Ernste für unerkennbar gelten? Wer daher meint, daß nach kantischer Lehre von der Realität der Dinge an sich nicht zu reden sei, der muß auch behaupten, daß Kant nie von der Unerkennbarkeit derselben geredet habe. Meint er das letztere wirklich: nun so gehört er unter jene zahlreichen Kenner unseres Philosophen, die Bücher über seine Lehre schreiben, und für welche die Vernunftkritik bis heute ein Ding an sich ist!

Jeder, der in diesem Werke den grundlegenden Untersuchungen bis zum Schluß der transscendentalen Analytik gefolgt ist, wird nach dem Abschnitte „von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phänomena und Noumena" den Eindruck haben, daß die Dinge an sich unerkennbar sind und bleiben, daß sie das unauflösliche Räthsel der Welt vorstellen, und unsere Erkenntniß sich auf die sinnlichen Objecte und deren Erfahrung zu beschränken habe. Diese neue Begründung des Empirismus, womit die Zerstörung aller Metaphysik Hand in Hand geht, gilt nun für das Hauptverdienst und die eigentliche That der kantischen Kritik. Unter einem solchen Eindruck sind unsere heutigen „Neukantianer" stehen geblieben und auch manche unserer Naturforscher, die den

königsberger Philosophen weniger kennen als loben. Sie übersehen, daß die Begründung des Empirismus nicht Empirismus ist und sein kann, daß dieselbe in der Erforschung der Principien aller Erfahrung und Erfahrungsobjecte bestehen und darum eine Principienlehre oder „Metaphysik der Erscheinungen" zur Folge haben muß, die begründet zu haben Kant als die Aufgabe und Leistung seiner neuen Erkenntnißlehre ansah. Er würde sonst nicht seine „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können", geschrieben haben.

Wenn wir aber den Gang der Vernunftkritik weiter verfolgen und bis zum Schlusse der transscendentalen Dialektik gelangt sind, so hat sich das Dunkel, worin die Dinge an sich gehüllt waren, schon etwas gelichtet, obwohl ihre Unerkennbarkeit durch Beweise bekräftigt ist. Wir sind belehrt, daß und warum wir die Dinge an sich vorstellen müssen, daß sie zwar keine Erkenntnißobjecte, aber nothwendige Ideen sind, die den Urgrund der Dinge, der vorstellenden wie der erscheinenden, den Urgrund alles Daseins, des möglichen und des wirklichen, zu ihrem Thema haben. Wir wissen jetzt auch, was unter diesen Urgründen oder unbedingten Principien vorzustellen ist: nämlich die Seele, die Welt als Ganzes, und Gott. Unter den Weltideen wird uns die transscendentale Freiheit als die einzige dargestellt, die zwar nie Erscheinung und Erkenntnißobject, wohl aber der denkbare Urgrund aller Erscheinungen und ihrer naturgesetzlichen Ordnung sein kann. Zuletzt dienen uns die Ideen auch zur Richtschnur der Erkenntniß, sie geben sich als leitende Erkenntnißprincipien, d. h. als Ziele der Erfahrung, die zwar nie zu erreichen, wohl aber fortwährend zu erstreben sind, um unser Wissen zu ordnen und in demselben die höchste Einheit mit der höchsten Mannichfaltigkeit dergestalt zu vereinigen, daß die Stückwerke der Erfahrungswissenschaften sich immer mehr zusammenfügen und dem Muster eines Erkenntnißsystemes, das ein Ganzes aus einem Gusse bildet, annähern. Wäre dieses Muster erreichbar, so würden alle Wissenschaften zuletzt Glieder eines Ganzen, und die Weltordnung würde uns als ein genealogisches System einleuchten, worin alle Erscheinungen in ihren specifischen Arten von einem einzigen Urgrunde abstammen. Dieser Urgrund ist unerkennbar.

Daher sollen auch die Ideen, indem sie der Erfahrungswissenschaft „die Grundsätze der Homogeneität, Specification und Continuität (Affinität)" vorschreiben, nur als Maximen unserer Erkenntniß, nicht als Principien der Dinge gelten. Indessen sind in der Ideenlehre die Dinge an sich schon so weit aus ihrem Dunkel hervorgetreten, daß sie für unsere Erkenntniß zwar nicht gegenständlich, wohl aber zielsetzend und wegweisend erscheinen.[1]

Die Methodenlehre der reinen Vernunft thut einen Schritt weiter: sie eröffnet uns in ihrem „Kanon" die Möglichkeit zu einer Erkenntniß der Dinge an sich, nicht auf dem Wege der Erfahrung und Wissenschaft, sondern auf Grund sittlicher Gesetze durch unmittelbare Selbsterkenntniß oder moralische Gewißheit. Wenn es solche Gesetze giebt, so haben dieselben eine unbedingte, von aller Erfahrung unabhängige, über alles Wissen, Meinen und Zweifeln erhabene Geltung, die uns unmittelbar einleuchtet. Und so gewiß sie selbst sind, so gewiß machen sie uns auch die Realität der sittlichen Weltordnung und derjenigen Ideen, welche die Kraft, das Endziel und den Urgrund dieser Weltordnung vorstellen: das sind die Ideen der Freiheit, Unsterblichkeit und Gottheit. So entläßt uns die Vernunftkritik mit der Aussicht auf die Möglichkeit einer Erkenntniß der Dinge an sich, nur daß wir gehalten werden, diese Erkenntniß nicht theoretisch, sondern praktisch zu nehmen, nicht als objective, sondern als subjective oder persönliche Gewißheit anzusehen und nicht als Wissenschaft, sondern als Glauben zu bezeichnen.

Die Kritik der praktischen Vernunft realisirt jene Möglichkeit, welche die Methodenlehre der reinen Vernunft in Aussicht gestellt hat: sie constatirt die Thatsache des Sittengesetzes und erkennt die Realität der Freiheit und der moralischen Weltordnung. Daß unserer theoretischen Vernunft das Ding an sich zu Grunde liegt, lehrt die Kritik der reinen Vernunft. Daß dieses Ding an sich der Wille ist, lehrt die der praktischen. Gleichviel unter welchem Titel die Erkenntniß des Dinges an sich gelten soll: die Hauptsache ist, daß es nicht blos als Idee, sondern als Realität und Kraft in den Erleuchtungskreis unserer Vernunft eingeht; wir

[1] Ebendaselbst: Bd. III. Buch II. Cap. XIV. S. 514—518.

erkennen, was es ist, und daß die Culturgeschichte der Menschheit in der Erfüllung der Freiheitsgesetze und der sittlichen Vernunftzwecke besteht, denen unsere natürlichen Lebenszwecke untergeordnet sind und dienen. Die kantische Rechts- und Religionsphilosophie nebst den dazu gehörigen geschichtsphilosophischen Aufsätzen erleuchtet uns die Weltgeschichte als die nothwendige Entwicklung und Erscheinung der Freiheit.

Und daß nicht blos die sittliche, sondern auch die sinnliche oder natürliche Weltordnung, daß nicht blos die culturgeschichtliche sondern auch die naturgeschichtliche Entwicklung der Welt die Erscheinung des Willens und der Freiheit ist, lehrt uns der Philosoph in seiner Kritik der Urtheilskraft. Der Wille ist das Ding an sich, das der Einrichtung unserer Erkenntnißvermögen zu Grunde liegt, unsere intellectuelle Entwicklung macht und in den Dienst der moralischen stellt. Der Wille ist das Ding an sich, das den Erscheinungen zu Grunde liegt, und den empirischen Charakter derselben so eigenartig gestaltet, daß wir genöthigt sind, ihre Formen (im Zustande unserer freien Betrachtung) *ästhetisch* und ihr Leben *teleologisch* zu beurtheilen. Hier zeigt sich, daß in dem empirischen Charakter der Dinge etwas gegeben ist, was sich aus unserer theoretischen Vernunft nicht erklären, in unserer Erfahrung und Analyse der Erscheinungen nicht erkennen läßt und doch unserer Vorstellung nothwendig und unwillkürlich einleuchtet. Dieses Etwas ist die Erscheinung der Freiheit und die Freiheit der Erscheinung, mit einem Worte die *natürliche Freiheit*, ohne welche es keine Entwicklung, kein Leben, keine Schönheit giebt, ohne welche daher unsere ästhetische wie teleologische Urtheilskraft gegenstandslos sein würde.

Daß zwischen dem Dinge an sich, welches unseren Erkenntnißvermögen, und dem, welches den Erscheinungen oder der Sinnenwelt zu Grunde liegt, eine Uebereinstimmung stattfinden müsse, hat der Philosoph schon in (beiden Ausgaben) seiner Vernunftkritik angedeutet und in der Kritik der Urtheilskraft behauptet, indem er hier zugleich erklärt, worin diese Uebereinstimmung besteht. Erst dadurch werden gewisse sehr merkwürdige Sätze erleuchtet, die bei einem gründlichen Studium der Vernunftkritik jedem eindringenden Leser aufgefallen sein und den Eindruck gemacht haben werden, daß

der Philosoph mehr sagt, als ihm seine Erkenntnißlehre gestattet. Er spricht es als eine Möglichkeit aus, daß den äußeren und inneren Erscheinungen oder, was dasselbe heißt, den Körpern und den Gedanken ein und dasselbe Ding an sich zu Grunde liege. Hören wir seine eigenen Worte: „Dasjenige Etwas, was unseren Sinn so afficirt, daß er die Vorstellungen von Raum, Materie, Gestalt u. s. w. bekommt, dieses Etwas, als Noumenon (oder besser als transscendentaler Gegenstand) betrachtet, könnte doch auch zugleich das Subject der Gedanken sein, wiewohl wir durch die Art, wie unser äußerer Sinn dadurch afficirt wird, keine Anschauung von Vorstellungen, Willen u. s. w., sondern blos vom Raum und dessen Bestimmungen bekommen".[1] So lange Seele und Körper als Dinge an sich und grundverschiedene Substanzen galten, war es unmöglich, die Gemeinschaft beider zu erklären. „Die Schwierigkeit, welche diese Aufgabe veranlaßt hat, besteht, wie bekannt, in der vorausgesetzten Ungleichartigkeit des Gegenstandes des inneren Sinnes (der Seele) mit den Gegenständen äußerer Sinne, da jenem nur die Zeit, diesen auch der Raum zur formalen Bedingung ihrer Anschauung anhängt. Bedenkt man aber, daß beiderlei Art von Gegenständen hierin sich nicht innerlich, sondern nur, sofern eines dem anderen äußerlich erscheint, von einander unterscheiden, mithin das, was der Erscheinung der Materie als Ding an sich selbst zum Grunde liegt, vielleicht so ungleichartig nicht sein dürfte, so verschwindet die Schwierigkeit" u. s. w.[2]

Bezeichnen wir das Ding an sich, welches unseren Vorstellungsarten oder der Einrichtung unserer Erkenntnißvermögen (theoretische Vernunft) zu Grunde liegt, als die unbekannte Größe x, und das Ding an sich, welches den äußeren Erscheinungen oder der Körperwelt zu Grunde liegt, als die unbekannte Größe y, so hat die Vernunftkritik in ihren beiden Ausgaben uns schon auf die Möglichkeit hingewiesen, daß $y = x$ ist. Sie mußte es thun, weil ja die Körper nichts anderes sind, als unsere nothwendige Vor=

---

[1] Kritik der reinen Vernunft (1. Ausgabe). Vgl. meine Geschichte der neueren Philosophie. 3. Aufl. Bd. III. S. 447, S. 570.

[2] Kritik der reinen Vernunft (2. Ausgabe). Vgl. oben Cap. IV. S. 79—80.

stellungsart. Und doch durfte sie, wenn die Dinge an sich so unerkennbar sind und bleiben, wie sie lehrt, auch nicht von der Möglichkeit reden, daß y = x sein könne.

Nun lehrt die Kritik der praktischen Vernunft, indem sie den Primat der letzteren begründet, daß diese das Ding an sich ist, welches unserer theoretischen Vernunft zu Grunde liegt und dieselbe beherrscht: sie lehrt x = Wille oder Freiheit, und zwar giebt sie diesen Satz nicht mit einem „vielleicht" oder „es könnte so sein", sondern mit völliger Gewißheit.

Wenn nun y = x, und x = Wille oder Freiheit ist, so muß auch y, das übersinnliche Substratum der Körperwelt, aufhören ein völlig unbekanntes oder unerkennbares Etwas zu sein: also y = Wille oder Freiheit. Der Philosoph muß zu dieser Gleichsetzung fortschreiten, er thut es in der Einleitung zu seiner Kritik der Urtheilskraft, deren ganzes Thema darauf beruht, daß der verborgene Grund der Natur oder Körperwelt mit der Freiheit übereinstimmt, daß Wille und Freiheit auch der Sinnenwelt zu Grunde liegen, daß auch diese Willensphänomen oder Erscheinung der Freiheit ist. Wenn sie es nicht wäre, gäbe es keine Selbstentwicklung der Körper, keine Erscheinung des Lebens, keine Gegenstände unserer ästhetischen und teleologischen Beurtheilung, kein Thema der Urtheilskraft, also auch keine Aufgabe zu deren Kritik. Darum sagt der Philosoph in der Einleitung der letzteren: „Also muß es doch einen Grund der Einheit des Uebersinnlichen, welches der Natur zu Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält, geben, wovon der Begriff, wenn er gleich weder theoretisch noch praktisch zu einer Erkenntniß desselben gelangt, mithin kein eigenthümliches Gebiet hat, dennoch den Uebergang von der Denkungsart nach den Principien der einen zu der nach den Principien der anderen möglich macht".[1]

Vergleichen wir jetzt die Begründung der kantischen Kritik mit ihrer Vollendung, die Kritik der reinen Vernunft mit der der

[1] Kritik der Urtheilskraft. Einleitung (S. W. Bd. VII. S. 14). Vgl. meine Geschichte der neueren Philosophie. 3. Aufl. Bd. IV. Cap. III. S. 397, 497. Zur Erläuterung des angeführten Satzes vgl. oben Cap. III. S. 60—63.

Urtheilskraft, so zeigt sich deutlich, wie unter den Händen des Philosophen das Werk fortgeschritten ist und sich umgestaltet hat. Weder die Lehre von den Erscheinungen noch die von den Dingen an sich ist dieselbe geblieben: die Erscheinungen treten uns mit dem Charakter der Eigenthümlichkeit und Freiheit, die Dinge an sich mit dem der Wesenseinheit und Erkennbarkeit entgegen, denn die Uebereinstimmung zwischen dem übersinnlichen Substratum unserer sinnlichen Vernunft und dem der Sinnen- oder Körperwelt gründet sich zuletzt auf ihre Wesensgleichheit: sie sind Wille und Freiheit. Damit fällt von den Dingen an sich der Schleier, der sie, wie es schien, in ein undurchdringliches Dunkel einhüllte. Nachdem die Kritik der praktischen Vernunft die Realität der Freiheit und der moralischen Weltordnung festgestellt, jener unsere sinnliche und theoretische Vernunft, dieser die Sinnen- und Körperwelt untergeordnet hat, gilt die gesammte Weltordnung als die Erscheinung des Dinges an sich, als Willensphänomen, d. h. als die Entwicklung und Erscheinung der Freiheit.

Je weiter die kantischen Untersuchungen fortschreiten, von der Erkenntnißlehre zur Ideenlehre, zur Lehre von der moralischen Freiheit und Weltordnung, zur philosophischen Geschichtslehre, zur Lehre von der natürlichen Freiheit der Erscheinungen (Körper), mit welcher letzteren die Kritik der ästhetischen und teleologischen Urtheilskraft zusammenfällt, um so deutlicher erhellen sich die Dinge an sich. Und je mehr die kantische Lehre diese aus den Erscheinungen hervorleuchten und die letzteren den Charakter der Willensphänomene gewinnen läßt, um so unverkennbarer prägt sich in ihr selbst der Charakter der Entwicklungslehre aus, um so deutlicher erscheint sie, wie es die Aufgabe des kritischen Denkens verlangt, als die philosophische Begründung und Ausbildung der entwicklungsgeschichtlichen Welterkenntniß. Dies ist der Weg, welchen die kantische Ideenlehre anweist und nimmt.

Es ist daher eine sehr oberflächliche und grundfalsche Auffassung der kantischen Philosophie, wenn man ihre Lehre von den Erscheinungen nnd von den Dingen an sich so versteht, daß dadurch zum Wohle der Menschheit die Welt zwischen Wissenschaft und Poesie getheilt, mit jener der Empirismus und Materialismus als

die alleingültige Erkenntniß sanctionirt, mit dieser dagegen die Metaphysik auf den Pegasus gesetzt und die Ideenlehre berechtigt oder genöthigt werde, ihr Gebiet im Land der Träume zu suchen. Auf diese Art läuft man mit dem Verfasser der „Geschichte des Materialismus" Gefahr, Kants Kritik der Vernunft mit Schillers „Theilung der Erde" zu verwechseln.

Unsere Prüfung der kantischen Grundlehren ist zu dem Ergebnisse gelangt, daß auf dem Wege durch die drei kritischen Hauptwerke das System eine Ausbildung gewonnen hat, für welche die erste Grundlage weder berechnet war noch ausreicht. Nachdem das zweite Hauptwerk die erkennende Vernunft von dem Gesetze der moralischen Freiheit abhängig gemacht und das dritte in der Schönheit wie in dem Leben der Erscheinungen den Charakter der natürlichen Freiheit entdeckt hat, sind neue Probleme entstanden, die nicht mehr auf Grund der Unerkennbarkeit der Dinge an sich für unlösbar gelten dürfen. Diese Probleme werden die Themata der nachkantischen Philosophie.

Fünftes Capitel.

Die Aufgaben und Richtungen der nachkantischen Philosophie.

I. Die Grundprobleme der nachkantischen Philosophie.

1. Das metaphysische Problem.

Eine Reihe verschiedenartiger und geschichtlich wirksamer Systeme sind in dem Laufe weniger Jahrzehnte aus den Wurzeln der kantischen Philosophie hervorgegangen. Schon diese Thatsache beweist, wie fruchtbar und mannichfaltig die Einflüsse, wie tief und umfassend die Anregungen gewesen sind, die durch die Vernunftkritik der Geist der Philosophie empfangen hat. Vielleicht war seit den Tagen der attischen Philosophie, die von Sokrates ausging, kein philosophisches

Zeitalter so befruchtet und zu großen und schnell fortschreitenden Leistungen so befähigt, als das durch Kant erleuchtete. Neue Aufgaben entspringen aus seinem kritischen Werke: Fragen, welche die Grundlagen der Philosophie betreffen und von so verschiedenen Seiten ergriffen sein wollen, daß ihre Untersuchung entgegengesetzte Standpunkte hervorruft.

Daraus erklärt sich der verwickelte und vielgespaltene Entwicklungsgang, den die nachkantische Philosophie nimmt: wir sehen sie in mehrere, einander zuwiderlaufende Richtungen auseinandergehen und diese in mancherlei Gegensätze sich theilen, die wieder in kleinere Gegensätze zerfallen. So entsteht eine bunte, in der zeitlichen Fortbewegung wachsende Mannichfaltigkeit der Meinungen, Systeme und Schulen, die auf den ersten äußeren Anschein fast wie ein Zustand der Verwirrung und des Zerfalls aussieht. Doch herrscht in diesen Erscheinungen ein nothwendiges Entwicklungsgesetz. Um sich in dem Gange und den Entwicklungsformen der nachkantischen Philosophie, die sich bis in die Gegenwart erstreckt, zurechtzufinden, muß man den Stand der Aufgaben erkennen, die aus der Verfassung und Vollendung des kantischen Werkes hervorgingen.

Das ganze Thema des letzteren bestand in der Lehre von dem Ursprunge der Erscheinungen aus der Beschaffenheit und den Vermögen der sinnlichen (menschlichen) Vernunft einerseits und der Lehre von dem Urgrunde der Erscheinungen oder dem Dinge an sich andererseits, welches der erkennenden Vernunft selbst und ihrer Sinnenwelt zu Grunde liegt. Denn da die erkennende Vernunft nach Kants fundamentaler Lehre sinnlicher oder empfänglicher und eindrucksfähiger Natur ist, so kann sie unmöglich der Urgrund selbst sein. Da die Erscheinungen aus den Eindrücken oder Empfindungen der sinnlichen Vernunft als ihrem Stoffe hervorgehen, so können diese unmöglich aus jenen erklärt werden, denn unser Philosoph war nicht der Ansicht, daß die Erde auf dem großen Elephanten ruht und der große Elephant auf der Erde. Die Lehre von dem Ursprunge der Erscheinungen aus dem Stoff und den Vorstellungsformen unserer Vernunft ist der transscendentale oder kantische Idealismus; die Lehre von dem Urgrund unserer erkennenden Vernunft und der Erscheinungen haben wir als den kantischen Realismus

bezeichnet, da der Philosoph unter dem Namen des „transscendentalen Realismus“ diejenige Vorstellungsart verstanden wissen will, welcher die Dinge außer uns (d. h. die äußeren Erscheinungen) als Dinge an sich gelten.[1]

Kant hat die idealistische Begründung seiner Erkenntnißlehre ausgeführt und die realistische mit allen darin enthaltenen Fragen wegen der Unerkennbarkeit des Dinges an sich für unmöglich erklärt. Sie hätte die Frage beantworten müssen, warum unsere erkennende Vernunft diese und keine anderen Vorstellungsformen habe, warum sie so und nicht anders beschaffen sei, aber diese Antwort zu geben, sei keinem Menschen möglich. Doch hat unser Philosoph selbst jene Frage so weit beantwortet, daß er in der Realität der Freiheit und des reinen Willens das Ding an sich erleuchtet und der theoretischen Vernunft die praktische zu Grunde gelegt hat. Unterscheiden wir also in der Erkenntnißlehre die Frage nach dem subjectiven Ursprunge der Erscheinungen von der nach dem realen Urgrunde derselben, so bildet die letztere das metaphysische Problem, welches Kant zwar für völlig unlösbar erklärt, aber selbst keineswegs völlig ungelöst gelassen hat. Er läßt so viel Licht auf die Sache fallen, daß nothwendigerweise mehr Licht gesucht und die völlige Erleuchtung des Dinges an sich, im Unterschiede von allen Erscheinungen und ohne es mit den letzteren zu vermengen, erstrebt werden muß.

Um allen Mißverständnissen vorzubeugen, mögen unsere Leser wohl beachten, welche Bedeutung in Ansehung der kantischen Lehre dem empirischen und welche dem metaphysischen Realismus zukommt: jener betrifft die Erscheinungen, dieser die Dinge an sich; der transscendentale Idealismus begründet den empirischen Realismus und ist selbst durch den metaphysischen zu begründen.

2. Das Erkenntnißproblem.

Die kantische Erkenntnißlehre in ihrem weitesten Umfange bestand in der Sonderung, Feststellung und Erklärung der Grundthatsachen unserer Vernunfterkenntniß. Diese Thatsachen waren

[1] S. oben Cap. II. S. 30—31. Vgl. Cap. IV. S. 83—85.

sowohl theoretischer als praktischer (sittlicher) Art; die theoretischen theilten sich in die der Wissenschaft oder Erkenntniß im engeren Sinn und die unserer nothwendigen, von der Idee des Zweckes geleiteten Betrachtung oder Beurtheilung der Dinge. Die beiden Grundthatsachen der wissenschaftlichen und im eigentlichen Sinn theoretischen Erkenntniß waren die der Mathematik und Naturwissenschaft; die beiden nothwendigen, auf die Zweckmäßigkeit der Erscheinungen gerichteten Betrachtungsarten waren unsere ästhetische und teleologische Weltansicht, während die praktische Erkenntniß den Charakter, d. h. die Gesinnung und den moralischen Werth unserer Handlungen zu ihrem Gegenstande hatte.

Alle diese Vernunftthatsachen, so verschieden sie sind, stimmten darin überein, daß sie eine nothwendige und allgemeine Geltung in Anspruch nahmen, die sich in der Form synthetischer Urtheile a priori darstellte. Die Frage des Philosophen hieß: wie sind diese Thatsachen möglich? Es handelte sich um die Ergründung ihrer Bedingungen oder Factoren, die im Wege der inductiven Forschung gesucht und gefunden wurden. So gewiß jene Thatsachen sind, so gewiß sind die Bedingungen, woraus sie folgen; und da es Vernunftthatsachen sind, müssen ihre Bedingungen Vernunftvermögen sein. Wie die Bedingungen dem Bedingten, so müssen diese Vermögen ihren Producten, d. h. den Thatsachen unserer Erkenntniß und Erkenntnißobjecte, also auch der unserer Erfahrung und Erfahrungsobjecte vorausgehen: sie sind daher vor aller Erfahrung oder, wie Kant sich ausdrückt, „a priori (transscendental)“, d. h. sie sind reine Vernunftvermögen, solche, die der Vernunft angehören, nicht wie sie aus ihren gemachten Erfahrungen hervorgeht, sondern aller Erfahrung, die sie erst zu machen hat, vorhergeht.

Wir sehen, wie die kritische Philosophie verfährt. Sie sondert und constatirt die Vernunftthatsachen: dies ist ihr Ausgangspunkt, der die Stellung der Frage enthält. Sie zergliedert diese Thatsachen und findet auf diesem inductiven Wege die nothwendigen und ursprünglichen Vernunftvermögen, die jene Thatsachen erzeugen: dies ist ihre Methode. Sie erkennt, worin die reine Vernunft besteht, oder den Inbegriff welcher Vermögen dieselbe ausmacht: darin besteht ihr Ergebniß. Hebe eines der gefundenen Vermögen

auf, wie z. B. die Sinnlichkeit oder den Verstand, und du hast die Möglichkeit der Erfahrung aufgehoben! Darum sind diese Vermögen nothwendig. Füge den gefundenen Vermögen ein anderes, das ihnen zuwiderläuft, hinzu, wie z. B. einen anschauenden Verstand oder eine übersinnliche Anschauung, und du hast die Thatsache der menschlichen Erkenntniß und Erfahrung aufgehoben! Darum ist ein solches Vermögen nicht vorhanden: dies ist ihre Beweisart, welche unser Philosoph die kritische oder transscendentale genannt hat. Auf seinem inductiven Wege will Kant die Einrichtung unserer Vernunft, die Gesetze unseres Vorstellens und Erkennens ebenso methodisch und sicher entdeckt haben, wie Kepler die Harmonie des Weltalls und die Bewegungsgesetze der Planeten. Hebe die keplerschen Gesetze auf, und die Bewegungserscheinungen der Planeten sind unmöglich.

So viele Bedingungen zur Thatsache der menschlichen Erkenntniß erforderlich sind, so viele Grundvermögen muß die menschliche Vernunft in sich schließen; jedes derselben erscheint in der Rechnung der kritischen Philosophie unter dem „Haben" der reinen Vernunft als ein Posten ihres ursprünglichen Besitzes. So ist die Thatsache der reinen Mathematik dadurch begründet worden, daß Zeit und Raum die beiden Grundformen unserer Sinnlichkeit oder reine Anschauungen sind, die Thatsache der Erfahrungserkenntniß oder Naturwissenschaft dadurch, daß der Verstand, ein von der Sinnlichkeit grundverschiedenes Vermögen, kraft seiner reinen, ursprünglichen Begriffe die Erscheinungen bildet und verknüpft. Diese Begriffe sind nicht vorstellend, sondern verknüpfend (urtheilend). Was sie verknüpfen, muß gegeben, also empfangen und darum sinnlicher Art sein, weshalb unsere Vernunft auch nur im Stande ist, sinnliche Gegenstände, nicht aber übersinnliche, wie die Dinge an sich, zu erkennen. Daher giebt es in der Einrichtung unserer Erkenntnißvermögen keine intellectuelle Anschauung oder intuitiven Verstand, als welchem allein Dinge an sich gegeben und einleuchtend sein könnten. Es giebt kein Object ohne Subject, keine Vorstellung ohne Vorstellendes, keine Erscheinung ohne ein Wesen, dem sie erscheint. Wir würden keine gemeinsame Sinnenwelt haben und keine objective Erfahrung machen können, wenn wir nicht im Stande wären, nach denselben allgemein

gültigen Vorstellungsgesetzen den gegebenen Stoff unserer Eindrücke zu verknüpfen, zusammenzufassen und zu ordnen. Um gemeinsame Erscheinungen hervorzubringen, dazu gehört „das reine Bewußtsein" und „die productive Einbildung", die nach den Gesetzen des letzteren unbewußt verfährt. Um die gegebenen Erscheinungen vorzustellen, dazu gehören „die Vermögen der Apprehension, der reproductiven Einbildung und der Recognition im Begriff", wie Kant sie genannt hat. So sehen wir eine Reihe verschiedener Grundvermögen vor uns, die nach der Rechnung der Kritik nothwendig sind, um die Thatsachen unserer Erkenntniß zu erzeugen, und deren Inbegriff das Erwerbscapital der theoretischen Vernunft bildet. Aber dieser Inbegriff hat nur den Charakter einer collectiven Einheit.

Dazu kommt die Thatsache der praktischen Erkenntniß, die in der moralischen Werthschätzung unserer Gesinnungen und Handlungen besteht, welche letztere ohne die Vorstellung eines absoluten Gebotes, eines unbedingt verpflichtenden Sittengesetzes unmöglich wäre. Ein Gesetz aber, das der Gesinnung die Richtung vorschreibt, also unser eigenstes, innerstes Wesen betrifft, muß durch uns selbst gegeben sein und fordert deshalb das Vermögen der Autonomie oder Freiheit, die in einem völlig unbedingten oder reinen Willen besteht. Aus der Thatsache unseres moralischen Urtheils erhellt das Sittengesetz, aus diesem die Freiheit. Das Sittengesetz gebietet: „du sollst unbedingt so und nicht anders gesinnt sein, so und nicht anders handeln!" Daraus erkennen wir die Autonomie unseres reinen Willens oder die Realität unserer Freiheit, die sich in dem Satze ausspricht: „du kannst, denn du sollst!" So läßt uns der Philosoph durch die Analyse einer Thatsache, also auf inductivem Wege auch zur Erkenntniß unserer Freiheit gelangen, während er ausdrücklich erklärt, daß diese Einsicht keineswegs empirischer Art ist. Eben dasselbe muß von der Erkenntniß unserer theoretischen Grundvermögen gelten.

Nach den Ergebnissen der Kritik zerfällt die theoretische Vernunft in den Gegensatz der beiden grundverschiedenen Erkenntnißstämme der Sinnlichkeit und des Verstandes, und die gesammte Vernunft in den Gegensatz der theoretischen und praktischen oder in den der Erkenntnißvermögen und des reinen Willens. Diesen

Vernunftvermögen entsprechen die beiden Vernunftgebiete der sinnlichen und sittlichen Weltordnung, der Natur und der Freiheit. Dort herrscht die mechanische, hier die zweckthätige Causalität. Nun giebt es thatsächlich Erscheinungen, die uns unwillkürlich als zweckmäßige oder zweckwidrige ansprechen, die wir darum, je nachdem der Charakter ihrer Zweckmäßigkeit blos auf unsere Betrachtung oder auf ihr eigenes Dasein bezogen wird, entweder ästhetisch oder teleologisch beurtheilen. Jetzt tritt zu den theoretischen und praktischen Grundvermögen noch die reflectirende Urtheilskraft, die sich in die Mitte jener beiden stellt und selbst in die beiden Arten der ästhetischen und teleologischen Urtheilskraft unterscheidet.

So ergeben sich auf dem inductiven Wege der kantischen Kritik durch die Analyse der Thatsachen unserer theoretischen und praktischen Erkenntniß, unserer ästhetischen und teleologischen Betrachtung der Dinge eine Reihe verschiedener und ursprünglicher Vermögen, deren collectiven Inbegriff unsere reine Vernunft ausmacht. Diese Vermögen verhalten sich zu jenen Thatsachen begründend. Jetzt entsteht die Frage: wodurch sind sie selbst begründet? Denn wir können uns unmöglich mit der Vorstellung begnügen, daß die Vernunft nur deren Summe oder Sammelbegriff sei. Wie der Zusammenhang der Erscheinungen das Werk der Vernunft ist, so ist der Zusammenhang der eigenen Vermögen ihr Charakter. Der Inbegriff der letzteren ist daher nicht blos collectiv, sondern systematisch, und das System unserer Vernunftvermögen muß eine zu erforschende gemeinsame Wurzel haben, woraus sich dasselbe entwickelt. Die Erforschung dieser Wurzel und die Herleitung aller der Vermögen, die Kant als Urkräfte hingestellt und der Erscheinungswelt zu Grunde gelegt hat, aus dem Wesen der Vernunft selbst ist die Grundfrage, die sich nach dem Abschluß der kritischen Philosophie erhebt, aus ihren Ergebnissen hervorgeht und die Richtung der folgenden Untersuchungen bestimmt.

II. Die Richtungen der nachkantischen Philosophie.

1. Die neue Begründung der Erkenntnißlehre.

Es handelt sich demnach in der Ausbildung der Erkenntnißlehre und in der Lösung ihres Problems um eine neue Begründung

der Erkenntnißvermögen. Was Kant auf inductivem Wege gefunden, soll jetzt auf deductivem entwickelt werden. Die Möglichkeit einer solchen Deduction fordert die Erkenntniß des Princips, welches unseren Erkenntnißvermögen und damit der Einrichtung unserer Vernunft überhaupt zu Grunde liegt. Kant hatte durch die Beobachtung und Zergliederung der Erkenntnißthatsachen die Gesetze unseres Vorstellens und Erkennens entdeckt, wie Kepler die Gesetze der Planetenbewegung durch die Beobachtung und Berechnung ihrer Phänomene. Nachdem Kepler diese Gesetze inductiv entdeckt hatte, erschien Newton, um sie aus einer Grundkraft und einem Grundgesetz zu deduciren. Wie sich in der Begründung der Bewegungsgesetze unserer Himmelskörper Newton zu Kepler, ähnlich verhält sich in der Begründung der Vorstellungsgesetze unserer Vernunft die nachkantische Philosophie zu Kant. Ich will diese Vergleichung nicht weiter ausdehnen, als die Fassung der Aufgabe reicht, und ich brauche sie nur, um die deductive Richtung der letzteren zu verdeutlichen.

Kant selbst hatte diese Richtung bezeichnet, nicht blos durch die deductive oder synthetische Lehrart, die er in seinem Hauptwerke befolgt, sondern auch in der Anordnung der Vernunftvermögen selbst; er hatte diese nicht blos coordinirt, sondern mit eifrigem Bestreben systematisch geordnet. Die productive Einbildungskraft galt ihm als das Bindeglied zwischen Verstand und Sinnlichkeit, deren gemeinsame Wurzel er für möglich, aber unerkennbar erklärte; die praktische Vernunft galt ihm als das übergeordnete, die theoretische als das jener untergeordnete und von ihr abhängige Vermögen, die reflectirende Urtheilskraft als das Bindeglied beider. So hatte er selbst schon ein System der Vernunftvermögen gegeben, dem, um ein solches wirklich zu sein, nur der Charakter der Einheit und principiellen Begründung fehlte.

Diese Einheit hatte der Philosoph für unerkennbar erklärt, also für ein Ding an sich. Wird sie erkannt, so fällt mit der Auflösung des Erkenntnißproblems die des methaphysischen zusammen. Daraus erklärt sich, warum die nachkantische Philosophie, indem sie die Erkenntnißlehre deductiv zu begründen sucht, die metaphysische Richtung einschlägt, und zwar in unmittelbarem und nächstem Anschluß an die kantische Lehre selbst. Sie gestaltet

sich in ihren fortschreitenden Entwicklungsformen zu einer Erkenntniß des Dinges an sich, und es ist leicht vorauszusehen, daß in dieser Fortschreitung die Frage nach den Dingen an sich und ihrer Erkennbarkeit ein Thema von eminenter und entscheidender Wichtigkeit sein wird. Wir wollen diesem Punkte sogleich eine zweite Vorbemerkung hinzufügen. Gilt im landläufigen und schulmäßigen Sinn der kantischen Lehre, insbesondere nach den Feststellungen der Vernunftkritik das Ding an sich für unerkennbar, so wird die Lehre von seiner Erkennbarkeit zugleich die Lehre von seiner Nichtigkeit, und die nachkantische Philosophie tritt alsbald in ein Stadium, wo sie es für nothwendig erklärt, mit den Dingen an sich überhaupt aufzuräumen. So entsteht in dem Fortgange der nachkantischen Philosophie die gewichtige und einschneidende Frage: ob mit der Erkenntniß der Dinge an sich die Verneinung oder die Bejahung ihrer Realität Hand in Hand gehen müsse? Die Bejahung erklärt sich für den wahren, durch die wohlverstandene kantische Lehre gebotenen Realismus im Gegensatz wider den transscendentalen Idealismus, der keine Basis habe. So entsteht in der nachkantischen Metaphysik der Streit zwischen Realismus und Idealismus, der bis in unsere Tage hineinreicht.

2. Die dreifache Antithese: Fries, Herbart, Schopenhauer.

Das nächste Thema, welches die nachkantische Philosophie ergreift, ist die Begründung der neuen Erkenntnißlehre aus einem einzigen Vernunftprincip. Diese Richtung hat drei Charakterzüge: sie ist als Principienlehre metaphysisch, als Einheitslehre monistisch oder, wie der zeitgeschichtliche Terminus hieß, Identitätslehre, und, weil ihr Princip die denkende und erkennende Vernunft selbst ist, idealistisch. Jede dieser charakteristischen Bestimmungen ruft eine ihr entgegengesetzte Richtung hervor, die sich ebenfalls auf die kantische Lehre beruft und aus der richtigen Erkenntniß und Beurtheilung derselben zu rechtfertigen sucht. So entsteht in den Grundrichtungen der nachkantischen Philosophie eine dreifache Antithese, die auf jedem ihrer Standpunkte eine Erläuterung und sichtende Kritik der kantischen Lehre mit sich führt. Es handelt sich immer von neuem um die Frage nach der Wahrheit wie nach den Mängeln

und Irrthümern der kritischen Philosophie, nach dem, was in dem Werke Kants das Bleibende und Vergängliche ausmacht.

Die erste Antithese reicht am weitesten: sie bejaht die Nothwendigkeit einer neuen Begründung der Erkenntnißlehre, aber sie verneint zur Lösung dieser Aufgabe die metaphysische, monistische und idealistische (aprioristische) Richtung und fordert als den einzigen Weg, um das System unserer Vernunftvermögen zu erkennen, die Beobachtung unseres inneren Lebens, die empirische und psychologische Forschung. Die wahre Vernunftkritik könne nichts anderes sein als „innere Anthropologie, Theorie des inneren Lebens, Naturlehre des menschlichen Gemüths". Demgemäß erscheint als die Grundlehre nicht die Metaphysik, sondern „die philosophische Anthropologie": in dieser Richtung ist die Vernunftkritik und ihre Erkenntnißlehre neu zu begründen. Der Vertreter dieses Standpunktes, der eine Schule gestiftet und eine fortwirkende Geltung gehabt hat, ist Jacob Friedrich Fries[1], seine grundlegenden Werke sind: „System der Philosophie als evidente Wissenschaft" (1804), „Wissen, Glaube und Ahnung" (1805) und „Neue Kritik der Vernunft" (1807). Das letztere ist das Hauptwerk. Die nachkantische Philosophie trennt sich in die metaphysische und anthropologische Richtung. Was kann die Erkenntniß der menschlichen Vernunft, also die Vernunftkritik anderes sein wollen, als innere oder philosophische Anthropologie? So lehrt Fries und die Seinigen. Wie kann die Anthropologie die philosophische Grundwissenschaft sein wollen, da sie doch selbst, wie alle Erfahrungswissenschaft überhaupt, der Begründung bedarf? So antworten die Gegner.

Die zweite Antithese entsteht und liegt innerhalb der nachkantischen Metaphysik: sie bejaht die metaphysische Begründung der Erkenntnißlehre, aber verneint von Grund aus die monistische wie idealistische Richtung derselben; sie setzt jener (Identitätslehre) die Vielheit der Principien und dieser einen Realismus entgegen, der das wahrhaft Seiende (Ding an sich) als etwas von allen Vor-

---

[1] Geb. den 23. August 1773 in Barby, gest. den 10. August 1843 in Jena.

stellungen völlig Unabhängiges zu ergründen und zu erkennen hat. Wie Kant die Dinge an sich als das allen Erscheinungen und Vorstellungen zu Grunde Liegende und von denselben völlig Unabhängige richtig gefaßt hat, so muß ihr Charakter festgehalten und mit ihrer Erkenntniß Ernst gemacht werden. Jene monistisch und idealistisch gerichtete Metaphysik beruht auf der unkritischen und grundfalschen Voraussetzung, daß ein und dasselbe Subject verschiedene Vermögen oder Kräfte habe, d. h. auf der widersprechenden Vorstellung, daß Eines Vieles sei. Kant selbst hat unter dieser beständigen Voraussetzung gestanden, indem er die menschliche Vernunft als ein solches Wesen ansah, welches viele, grundverschiedene Kräfte habe und in sich vereinige; seine Vernunftkritik ist in dieser Rücksicht und nicht blos in dieser allein nicht kritisch genug gewesen: eben darin besteht ihr Grundirrthum. Sie bedarf daher nicht blos der Fortbildung, sondern einer Umbildung und Erneuerung von Grund aus, denn sie hat mit Begriffen gearbeitet, die voller Widersprüche, darum untauglich zur Erkenntniß, darum auch untauglich zur Prüfung und Begründung der Erkenntniß sind. Solche widersprechende Begriffe sind das Ding mit seinen Eigenschaften und Veränderungen, die Causalität, die Materie, das Ich. Demnach muß es die erste und fundamentale Aufgabe der Philosophie sein, unsere Erkenntnißbegriffe zu untersuchen und zu berichtigen. Diese Bearbeitung und Berichtigung ist das Thema einer neuen Metaphysik, die allem Monismus und Idealismus widerstreitet und durch die Beseitigung der Widersprüche, die unser natürliches Denken erfüllen und den argen Zustand desselben charakterisiren, sich den Weg zur Erkenntniß des wahren Seins bahnt, um von hier aus die Entstehung der Erscheinungen und Vorstellungen zu erklären.

Der Begründer dieses Standpunktes ist Johann Friedrich Herbart[1], die erste Begründung erscheint in der Schrift: „Hauptpunkte der Metaphysik" (1808), die Uebersicht des ganzen Systems in dem „Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie" (1813), das grundlegende Werk in voller Ausführung ist die „Allgemeine Meta-

[1] Geb. den 4. Mai 1776 in Oldenburg, gest. den 14. August 1841 in Göttingen.

physik" (1829). In der Vorrede zu diesem Werke heißt es am Schluß: „Kant lehrt: „„unser Begriff von einem Gegenstande mag enthalten, was und wie viel er wolle: so müssen wir doch aus ihm herausgehen, um diesem die Existenz beizulegen"". Dieses nun ist der Hauptpunkt, auf welchen das vorliegende Buch überall hinweist, und darum ist der Verfasser Kantianer, wenn auch nur vom Jahre 1828 und nicht aus den Zeiten der Kategorieen und der Kritik der Urtheilskraft, wie der aufmerksame Leser bald bemerken wird. Es ist nicht nöthig, mehr vorauszusagen. Allein man waffne sich mit Geduld, denn das Chaos der bisherigen Metaphysik muß erst gezeigt werden, wie es als Thatsache wirklich ist, und es kann nur allmählich zur Ordnung gebracht werden."[1]

Die dritte Antithese entsteht und liegt innerhalb der monistisch gerichteten Metaphysik: sie bejaht die metaphysische und monistische Erkenntniß des Dinges an sich als des einen Urwesens, welches allen Erscheinungen und darum auch allem Erkennen zu Grunde liegt, aber sie verneint jede idealistische Fassung desselben, zufolge deren das Urwesen (Ding an sich) mit der denkenden oder erkennenden Vernunft identificirt, in ein Abstractum verwandelt, also mit den Vorstellungen und Erscheinungen vermengt werde; sie fordert daher im Gegensatz wider die idealistische und abstracte Fassung die realistische und individualistische. Je abstracter das Urwesen gedacht oder je mehr dasselbe verallgemeinert und mit Namen, wie „die absolute Identität, die absolute Vernunft, das Absolute" u. s. f. bezeichnet wird, um so heftiger ergrimmt dieser Gegner, der selbst aus der Familie der Identitätsphilosophen hervorgeht. Das All-Eine kann unmöglich das Allgemeine sein: jenes ist ursprünglich, dieses abgeleitet, immer abgeleitet, um so mehr, je allgemeiner es ist. Die Vernunft bildet ihre Begriffe, indem sie dieselben aus Vorstellungen abstrahirt, die selbst aus sinnlichen Anschauungen abstrahirt sind, welche letztere aus dem Stoff unserer Sinneseindrücke und den Anschauungsformen unseres Intellects (Zeit, Raum, Causalität) erzeugt werden; diese aber sind Gehirnfunctionen, die als solche die leibliche Organisation und deren Entwicklungsstufen voraussetzen.

---

[1] Herbart: Allg. Metaphysik. Vorr. XXVIII.

Nichts ist daher verkehrter, als jene Fassung des All-Einen, welche die Sache auf den Kopf stellt und als das Ursprüngliche und absolut Erste gelten lassen will, was in Wahrheit in der Reihe der abgeleiteten und bedingten Erscheinungen eines der letzten Glieder ausmacht.

Da nun das Urwesen nichts Allgemeines sein kann, so muß es in dem Kern der Individualität gesucht werden; da es sich nicht ableiten oder mittelbar erkennen läßt, so ist es unmittelbar, d. h. nur in uns selbst, in unserem eigensten, innersten Wesen zu erkennen. Nun ist der Kern unseres Selbstbewußtseins Streben oder Wollen: der Wille zu dieser Lebenserscheinung, diesem Einzeldasein, dieser Individualität, diesem Charakter. Es ist der Wille, der nicht etwa im Bewußtsein besteht, sondern dieses erst auf einer gewissen Stufe seiner leiblichen Erscheinung und Organisation hervortreibt, also der unbewußte oder blinde Wille. Was aber den Kern oder das innerste Wesen unserer Erscheinung ausmacht, eben dasselbe Princip ist der Kern oder das Wesen aller Erscheinungen. Daher ist das All-Eine, das Urwesen oder das Ding an sich Wille. Die Welt und das Stufenreich der Dinge ist seine Erscheinung oder „Objectivation". Daß es so ist, gilt als völlig einleuchtend. Warum und wie der Wille in die Erscheinung tritt und sich objectivirt, bleibt unerforschlich.

Der Begründer dieses Standpunktes ist Arthur Schopenhauer[1]. Er läßt seine Lehre unmittelbar aus der kantischen hervorgehen und will der einzige Philosoph sein, der die letztere folgerichtig ausgedacht und vollendet habe; er verhält sich gegen Fries als Metaphysiker, gegen Herbart als transscendentaler Idealist, gegen die Idealisten der Identitätslehre als Realist und Individualist; er nennt Fichte, Schelling und Hegel gern „die drei großen Sophisten", gegen welche er sich selbst als der Philosoph im eminenten Sinne erscheint. In seiner ersten Schrift „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" (1813) hat er seinen Standpunkt zu begründen angefangen und in seinem Hauptwerke „Die Welt als Wille und Vorstellung" ausgeführt (1819). Er hat als

---

[1] Geb. den 22. Februar 1788 in Danzig, gest. den 21. September 1860 in Frankfurt a. M.

Greis seinen wachsenden Ruhm erlebt und nicht mehr überlebt, denn derselbe steht noch in Blüthe.

III. Der Entwicklungsgang der nachkantischen Philosophie.

1. Der metaphysische Idealismus.

Jene dreifache Antithese, die wir geschildert haben, setzt voraus, daß die These, wogegen sie sich erhebt, nicht blos festgestellt, sondern in so umfassenden und mächtigen Formen ausgeprägt ist, daß diese letzteren den vorhandenen und herrschenden Entwicklungszustand der nachkantischen Philosophie darstellen. Wie verschieden die Gegner und ihre Richtungen sind, so haben sie doch ein gemeinsames Angriffsobject, denn sie verwerfen sämmtlich den metaphysischen Idealismus, d. h. diejenige Richtung, welche den kritischen oder transscendentalen Idealismus zur Metaphysik macht oder, was dasselbe heißt, innerhalb der erkennenden Vernunft den Urgrund der Erscheinungen aufsucht.

Dies sei grundfalsch, lehrt Fries, denn der kritische Idealismus sei nicht metaphysisch, sondern anthropologisch, und die Erkenntniß unserer transscendentalen Vermögen nicht transscendental (a priori), sondern empirisch. In dieser irrthümlichen Auffassung, welche Psychologie und Metaphysik, Erkenntnißobject und Erkenntnißart verwechsle, indem sie die Erkenntniß des Transscendentalen für transscendentale Erkenntniß ansieht, bestehe „das Vorurtheil des Transscendentalen, das kantische Vorurtheil", das den gesammten metaphysischen Idealismus beherrsche. Diese Richtung sei grundfalsch, lehrt auch Herbart, denn der Gegenstand der Metaphysik sei nicht die erkennende Vernunft, sondern das reale, von allem Vorstellen und Erkennen unabhängige Sein an sich. Diese Richtung sei grundfalsch, lehrt auch Schopenhauer, denn die erkennende Vernunft sei der subjective Ursprung der Erscheinungen, aber keineswegs der Urgrund der Dinge.

Indessen war der metaphysische Idealismus oder die idealistisch gerichtete Identitätslehre die erste und nächste Richtung, die aus der kantischen Kritik hervorging. Der Philosoph selbst hatte sie nicht blos angedeutet, sondern schon angebahnt; er hatte das bedeut=

same Wort ausgesprochen, daß Sinnlichkeit und Verstand, diese beiden grundverschiedenen theoretischen Vermögen, vielleicht eine gemeinsame, aber uns unbekannte Wurzel haben, er hatte die theoretische Vernunft von der praktischen abhängig gemacht und beide durch die reflectirende Urtheilskraft vermittelt; er hatte die Vereinigung des intelligibeln und empirischen Charakters als das Thema des kosmologischen Grundproblems, die Vereinigung des Denkens und der äußeren Anschauung in demselben Subject als das des psychologischen bezeichnet. Ueberall regt sich in der kantischen Kritik die Frage nach dem Princip und der Einheit unserer Vernunftvermögen, und da diese Einheit für unerkennbar gilt, so wird sie mit dem Dinge an sich identificirt, also der Gegenstand eines metaphysischen Problems, welches der Philosoph für unlösbar erklärte. Der Versuch, dieses Problem aus dem Wesen der Vernunft aufzulösen, ist der nächste Fortschritt und mußte es sein.

2. Die dreifache Steigerung: Reinhold, Fichte, Schelling und Hegel.

Es handelt sich um eine Reihe aufzulösender, in unserer Vernunft enthaltener Gegensätze. Je tiefer und umfassender diese entgegengesetzten Vermögen sind, um so tiefer und umfassender ist die Einheit oder Wurzel, woraus sie hervorgehen. Daher durchläuft der metaphysische Idealismus eine Reihe nothwendiger Entwicklungsstufen und steigert oder vertieft und erweitert mit jedem Schritte die Fassung der Vernunfteinheit. Und da hier die Entstehung unserer Vernunftvermögen aus einem Urgrunde erkannt werden soll, so ist das durchgängige, schon in der Vernunftkritik angelegte Thema dieses metaphysischen Idealismus die Entwicklungslehre der Vernunft. Die erkennende oder theoretische Vernunft enthält den Gegensatz zwischen Sinnlichkeit und Verstand, die gesammte Vernunft den zwischen Erkennen und Wollen, das Universum den zwischen Natur und Freiheit.

Die erste Frage, welche den kleinsten Umfang beschreibt, geht auf die Einheit oder Wurzel unserer theoretischen Vermögen: es wird gezeigt, wie aus einem und demselben Vermögen, dem der Vorstellung, Sinnlichkeit und Verstand hervorgehen. Diesen Ver-

such macht Karl Leonhard Reinhold (1758—1823) mit seiner Elementarphilosophie (1789).[1]

Die zweite, tiefer eindringende und weiter greifende Frage geht auf die Einheit der gesammten Vernunftvermögen, der theoretischen und praktischen: es wird gezeigt, wie aus dem reinen Selbstbewußtsein (Ich), dessen Wurzel der Wille ist, sämmtliche Vernunftvermögen nach dem nothwendigen Entwicklungsgesetze des Geistes, der, was er ist oder thut, auch anschauen und erkennen muß, hervorgehen. Diesen hochwichtigen und entscheidenden Fortschritt macht Johann Gottlieb Fichte (1762—1814) mit seiner Wissenschaftslehre (1794—1799), deren Grundthema kein anderes ist, als die Entwicklungslehre des Geistes.[2]

Die dritte Frage von weitestem Umfange geht auf die Einheit der gesammten Vernunftwelt, auf die gemeinsame Wurzel der sinnlichen und sittlichen Weltordnung, der Natur und der Freiheit: es soll der Gegensatz zwischen Natur und Geist aus dem absoluten Einheitsprincip, welches jetzt „die absolute Identität oder Vernunft" heißt, aufgelöst werden. Diese Richtung nennt sich vorzugsweise „Identitätslehre" und findet ihre Hauptvertreter in Friedrich Wilhelm Josef Schelling (1775—1854) und Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770—1831). Die Entwicklung der Vernunft in der Welt oder die vernunftgemäße Weltentwicklung ist das Thema, worin beide übereinstimmen, bevor sich ihre Standpunkte trennen. Die Hauptwerke des ersten, soweit sie dieses Thema betreffen, fallen in die Jahre 1797—1807, die beiden grundlegenden Werke des anderen in die Jahre 1807—1816. Diese, wie alle anderen Entwicklungsformen der nachkantischen Philosophie charakterisire ich hier nicht näher, sondern punktire nur ihre Grundzüge.[3]

Das Hauptproblem dieser monistisch und idealistisch gerichteten Metaphysik liegt in der Auflösung des Gegensatzes oder in der Erkenntniß der Einheit der Natur und des Geistes. Erst muß dieser

---

[1] Vgl. meine Geschichte der neueren Philosophie. Bd. V. (2. Aufl.) S. 115--162.

[2] Ebendas. S. 237—636. Vgl. meine Schrift über Fichte in dem folgenden Heft der Philosophischen Schriften.

[3] Meine Geschichte der neueren Philosophie. Bd. VI. (1872 und 1877.)

Gegensatz innerhalb der menschlichen Natur, dann innerhalb des Universums gelöst werden. Im Wesen des Menschen streitet die Sinnlichkeit mit der Vernunft, und das menschliche Leben selbst, beschränkt und endlich wie es ist, erscheint im Gegensatz gegen das göttliche. Die Einheit der sinnlichen und geistigen Menschennatur besteht in der ästhetischen Freiheit und entwickelt sich in der Schönheit und Kunst; die Einheit des göttlichen und menschlichen Lebens, wie sie im Menschengemüth erfahren und empfunden wird, besteht in dem religiösen Gefühl und in der frommen Hingebung. Die ästhetische Fassung der Identität findet ihren Vertreter in Friedrich Schiller als Philosophen[1] (1759—1805), die religiöse in Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768—1834).

Im Universum oder in der gesammten Natur der Dinge ist der aufzulösende Gegensatz ebenfalls ein doppelter: der engere zwischen der natürlichen und geistigen Welt, der tiefere und alles umfassende zwischen dem Universum und Gott. Die Auflösung des ersten geschieht durch den Begriff der natur- und vernunftgemäßen Entwicklung, die Schelling naturphilosophisch und ästhetisch (künstlerisch), Hegel logisch und theologisch gefaßt hat; die Auflösung des zweiten geschieht durch eine dem Pantheismus widerstreitende, theistisch gedachte Entwicklungslehre Gottes, d. h. durch eine Theosophie, deren Thema die Welt in Gott oder die Freiheit und Nothwendigkeit der göttlichen Offenbarung ist. Diesen Standpunkt hat Franz von Baader (1765—1841) mystisch, Schelling in seiner späteren Lehre, die den Charakter der positiven Philosophie in Anspruch nimmt, „historisch" und religionsphilosophisch, Karl Christian Friedrich Krause (1781—1832) rationalistisch und ontologisch auszuführen gesucht.

Das Grundproblem war die neue Begründung der von Kant entdeckten Principien der Erkenntniß und Freiheit, der natürlichen und moralischen Weltordnung. Die erste Frage betraf die Art der Begründung: metaphysisch oder anthropologisch? Innerhalb der metaphysischen Richtung erhob sich der Streit über die Einheit oder

---

[1] Vgl. meine Schrift: Schiller als Philosoph, 2. Aufl. In zwei Büchern (Heidelberg 1892).

Mehrheit der Principien, über deren Idealität oder Realität. Innerhalb der metaphysischen Identitätslehre entstand die Frage über den Charakter des All-Einen, über dessen Idealität oder Realität: Vernunft oder Wille? Universalwille oder Individualwille? Göttlicher oder blinder Wille? Gott in der Welt oder die Welt in Gott?

5. Die Ordnung der nachkantischen Systeme.

Mit der logischen Anordnung und Uebersicht ist auch die historische gegeben, die Richtigkeit der ersten bewährt sich durch ihre Uebereinstimmung mit der zweiten. Die nächste Fortbildung der kritischen Philosophie mußte in der metaphysischen und idealistischen Richtung geschehen, sie mußte in Reinhold, Fichte und Schelling die Standpunkte der Elementarphilosophie und Wissenschaftslehre, der Naturphilosophie und Identitätslehre entwickelt haben, bevor ihnen Fries seine „anthropologische Kritik" entgegensetzen konnte. Die Geschichte jener Standpunkte fällt in die Jahre von 1789—1800. Fries' „Neue Kritik der Vernunft" erscheint 1807.

Die monistisch und idealistisch gerichtete Metaphysik mußte in Schelling und Hegel ihre Höhe erreicht haben, bevor Herbart mit seiner neuen, allem Monismus und Idealismus widerstreitenden Metaphysik auftreten konnte. Hegels Phänomenologie erscheint 1807, seine Logik 1812—1816. Herbarts Hauptpunkte der Metaphysik folgen 1808, sein Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie 1813.

In demselben Jahre erscheint Schopenhauers erste Schrift. Als dieser sein Hauptwerk veröffentlicht (1819), hatte Hegel seine grundlegenden Werke schon bekannt gemacht und seine einflußreiche Lehrwirksamkeit in Berlin begonnen. Wider keinen seiner Gegner zeigt sich Schopenhauer erboster, weil er, von anderen Motiven des Hasses abgesehen, in Hegel die verkehrte Richtung der Identitätsphilosophie, „den Unsinn", wie er es nennt, gipfeln sieht.

In dem kurzen Zeitraum eines Menschenalters (1790—1820) hat die nachkantische Philosophie ihre leitenden Grundgedanken, Richtungen und Gegensätze festgestellt und entwickelt. Dabei ist eine Thatsache sehr bemerkenswerth und bedeutsam. Diese neue Philosophie hält sich zunächst ganz an die Richtschnur Kants und

will noch im Stadium der Wissenschaftslehre nichts anderes sein als die wohlverstandene kantische Lehre. Mit Schelling fängt sie an, vornehm gegen Kant zu thun, und es wird Mode, von dem „alten Kant" als von einer vergangenen Größe zu reden. Dann erhebt sich wider den dreifach gesteigerten Idealismus die dreifach getheilte Antithese, deren Vertreter, jeder in seiner Art, auf Kant zurückweisen. Fries will Kantianer sein ohne die Irrthümer, die „das kantische Vorurtheil" in den Idealisten, die ihm vorhergehen, bewirkt hat; Herbart will die Forderungen der kantischen Kritik, indem er sie auf die kantische Lehre selbst anwendet, erfüllen und nennt sich einen Kantianer vom Jahre 1828; Schopenhauer preist den Begründer der kritischen Philosophie als seinen Lehrer und Meister, als den größten aller Denker, und will selbst der echte Kantianer sein, unter allen der einzige, der die Lehre des Meisters zu Ende gedacht und das Problem derselben gelöst habe.

So übt die kantische Lehre eine beherrschende Macht über die folgenden Systeme, die um sie, als den bewegenden Mittelpunkt, ihre Bahnen beschreiben und aus der Sonnenferne wieder in die Sonnennähe zurückstreben. Die Gegenwart bezeugt, daß in unseren Tagen die Schriften keines Philosophen als Quelle lebendiger Wahrheit so eifrig studirt werden, als die Werke Kants.

C. F. Winter'sche Buchdruckerei.